چارت گرافیکی مباحث کتاب
دروس فی علم الاصول
محمد باقر صدر
(حلقه اولی، ثانیه و ثالثه)

ویرایش اول: دی ۱۳۹۶

راهنمای خواندن:

تذکر: حتما قبل از مطالعه مباحث این مجموعه، مباحث گرافیکی حلقه ثانیه را مطالعه کنید. زیرا در غیر اینصورت بعضا باکس های مرتبط با حلقه ثالثه خصوصا در ابتدای چارت را متوجه نخواهید شد.

فهم علت رابطه بین تصور لفظ و معنای آن (۰۳۷) ⇐ مطالبی که در باکس های سبز بیان می شود، خاص حلقه اولی و ثانیه هستند

جمله خبریه و انشائیه (۰۴۹) ⇐ مطالبی که در باکس های آبی بیان می شود، خاص حلقه ثالثه هستند.

سکوت در برابر سیره عقلا (۰۸۲) ⇐ اگر بالای باکس سبز، مستطیل کوچک آبی بود یعنی بخشی از مطالب در حلقه ثانیه و بخشی در حلقه ثالثه است. در این صفحات، مطالبی که از حلقه ثالثه آمده با رنگ زمینه آبی مشخص شده اند.


در هر اسلاید، شماره ها (۱، ۲، ۳ ...) نشان دهنده سیر و ترتیب صحیح خواندن مطالب در آن اسلاید است.

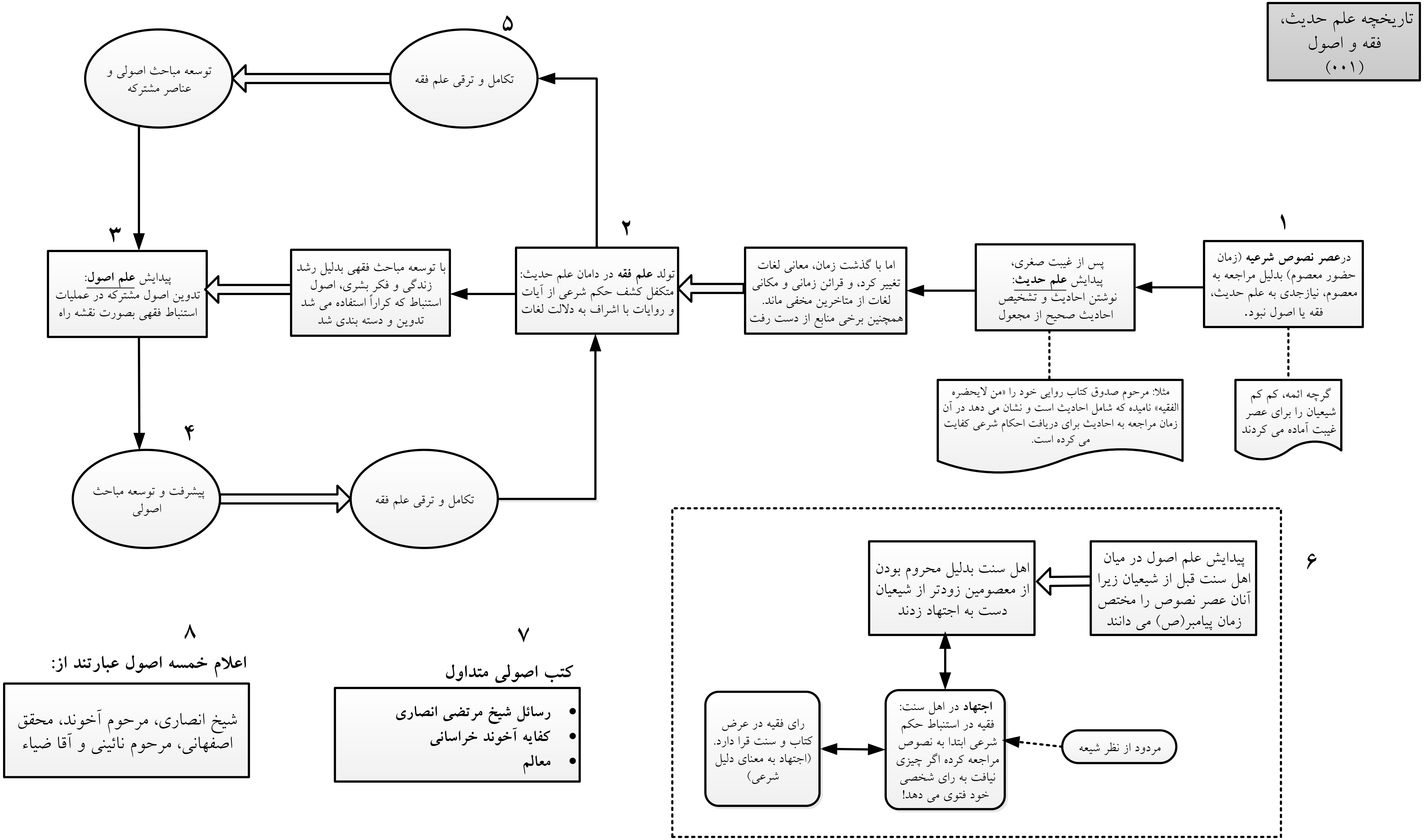
مهم: این فایل در حال تصحیح و تکمیل است و قصد داریم مثالهایی عملی از «دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی» را ذیل هر بحث بیفزاییم. لطفا پیشنهادات و یا اشتباهات احتمالی مطالب را به آدرس Mahdi.shabany@gmail.com ارسال نمایید.

← این فلش ها نشان دهنده سیر منطقی بحث هستند

⇐ این فلش ها نشان دهنده نتیجه گیری از بحث هستند

چارت گرافیکی و خلاصه مباحث
«دروس فی علم الاصول»
حلقه ثالثه – محمدباقر صدر




تاریخچه علم حدیث، فقه و اصول (۰۰۱)
۱
درعصر نصوص شرعیه (زمان حضور معصوم) بدلیل مراجعه به معصوم، نیازجدی به علم حدیث، فقه یا اصول نبود.
گرچه ائمه، کم کم شیعیان را برای عصر غیبت آماده می کردند
پس از غیبت صغری، پیدایش علم حدیث: نوشتن احادیث و تشخیص احادیث صحیح از مجعول
مثلا: مرحوم صدوق کتاب روایی خود را «من لایحضره الفقیه» نامیده که شامل احادیث است و نشان می دهد در آن زمان مراجعه به احادیث برای دریافت احکام شرعی کفایت می کرده است.
اما با گذشت زمان، معانی لغات تغییر کرد، و قرائن زمانی و مکانی لغات از متاخرین مخفی ماند. همچنین برخی منابع از دست رفت
۲
تولد علم فقه در دامان علم حدیث: متکفل کشف حکم شرعی از آیات و روایات با اشراف به دلالت لغات
با توسعه مباحث فقهی بدلیل رشد زندگی و فکر بشری، اصول استنباط که کراراً استفاده می شد تدوین و دسته بندی شد
۳
پیدایش علم اصول: تدوین اصول مشترکه در عملیات استنباط فقهی بصورت نقشه راه
۴
پیشرفت و توسعه مباحث اصولی
تکامل و ترقی علم فقه
۵
تکامل و ترقی علم فقه
توسعه مباحث اصولی و عناصر مشترکه
۶
پیدایش علم اصول در میان اهل سنت قبل از شیعیان زیرا آنان عصر نصوص را مختص زمان پیامبر(ص) می دانند
اهل سنت بدلیل محروم بودن از معصومین زودتر از شیعیان دست به اجتهاد زدند
اجتهاد در اهل سنت: فقیه در استنباط حکم شرعی ابتدا به نصوص مراجعه کرده اگر چیزی نیافت به رای شخصی خود فتوی می دهد!
رای فقیه در عرض کتاب و سنت قرا دارد. (اجتهاد به معنای دلیل شرعی)
مردود از نظر شیعه
۷
کتب اصولی متداول
رسائل شیخ مرتضی انصاری
کفایه آخوند خراسانی
معالم
۸
اعلام خمسه اصول عبارتند از:
شیخ انصاری، مرحوم آخوند، محقق اصفهانی، مرحوم نائینی و آقا ضیاء

تعریف علم اصول (۰۰۲)

۱

ایمان به خدا و پیامبر اسلام و درک رابطه عبد و مولی(خدا)

حکم عقل به **امتثال** حکم مولی در همه وجوه زندگی

حکم عقل به **شناخت** حکم مولی (شرع) در همه وجوه زندگی

۲

سختی شناخت احکام شرع در عصر حاضر

- اشنایی محدودتر ما به شان نزول آیات و زبان قرآن نسبت به مسلمانان عصر معصومین
- دسترسی ناقص به سنت معصومین که با گذر زمان هم محدودتر می شود
- اشکالات مربوط به **دلالت** احادیث بدلیل ندانستن کامل ظرف زمانی و مکانی روایات
- اشکالات مربوط به **سند** احادیث و ورود احادیث مجعول به کتب

۳

علم فقه عهده دار اثبات حکم خدا در مسائل مختلف

عملیاتی که فقیه برای اثبات حکم خدا انجام می دهد: «عملیات استنباط»

عناصر لازم در استنباط حکم شرعی:۱) **عناصر خاص** **۲) عناصر مشترک** **۳) قدرت تطبیق**

۴

- **عناصر خاص**: معلومات خاص یک روایت از نظر سند و دلالت و یا کلمات آن (علم لغت، علم رجال، علم منطق)
  - مثال: فلان راوی در روایت مورد بحث ثقه است یا نه؟
- **قدرت تطبیق**: تطبیق قواعد کلی در موارد جزئی بصورت صحیح
  - مثال: تشخیص نوع دلالت و ظهور الفاظ در یک روایت خاص
- **عناصر مشترک**: قواعد مشترکی که در استنباط احکام مختلف بکار می آید (جنبه عمومی/کلی) (علم اصول)
  - مثال: صیغه امر، وجوب یک حکم را می رساند

علم فقه

۵

تعریف قدما

تعریف قدما از علم اصول: «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الحکم الشرعی» «علم به قواعدی که برای استنباط حکم شرعی آماده شده»

چند اشکال

۱) کلمه «ممهده» بمعنای قواعدی است که علمای قبلی آماده کرده اندکه دو مشکل دارد الف) دست ما برای توسعه علم اصول بسته است ب) این تعریف ضابطه و ملاکی که بر مبنای آن قواعد اصولی را تنظیم کنیم نمی دهد.

- در پاسخ می گویند منظور قواعدی است که شانیت آماده شدن و کمک کردن برای استنباط را دارند نه اینکه از قبل آماده شده اند.

۲) این تعریف شامل اصول عملیه (که بخشی از علم اصول هستند) نمی شود زیرا می گوید قواعدی که برای استنباط حکم شرعی استفاده می شود، در حالیکه نتیجه اصول عملیه حکم شرعی نیست و تنها تعیین وظیفه عمل است. — اشکال به مانعیت تعریف

- آخوند می گوید برای رفع این اشکال، در تعریف اضافه کنیم یعنی بگوییم قواعدی که به استنباط حکم شرعی منجر شود یا وظیفه عملی را معین کند. برخی دیگر گفته اند مراد از استنباط، اثبات تعذیری و تنجیزی است نه اثبات حکم شرعی. حال این معذریت و منجّزیت هم از طریق ادله محرزه بدست می آید هم از طریق اصول عملیه. بنابراین با این تعریف از استنباط، اشکال بیان شده جایگاهی ندارد.

۳) این تعریف شامل قواعد فقهیه هم می شود که اشتباه است. — اشکال به جامعیت تعریف

- در پاسخ می گویند تفاوتی بین قاعده اصولی و قاعده فقهی وجود دارد و آن اینکه قاعده اصولی در مقام استنباط بکار می رود، ولی قواعد فقهیه در مقام تطبیق بکار می رود. اینجا نیز تعریف می گوید استنباط حکم شرعی پس مشکلی ندارد.
- توضیح: ماحصل بحث اصولی این است که یک جعلی از آن بدست می آوریم که این جعل کلی بر یک موضوع کلی رفته و مغایر است با آنچه در کبرای کلی به نتیجه رسیدیم. مثلا حجّیّت خبر واحد ثقه را در اصول ثابت می کنیم. این حجّیّت را می گذاریم کنار خبر زراره، و وجوب غسل جنابت را اثبات و **استنباط** می کنیم. در اینجا خدا برای وجوب غسل جنابت یک حجّیّت خبر ثقه جعل نکرده و این حکم نهایی مغایر با قاعده اصولی حجّیّت خبر ثقه است. ولی در قواعد فقهیه مثلا قاعده لا ضرر، خداوند با یک جعل واحد، ده ها حکم دیگر (مثل حرمت نماز ضرری و وضوی ضرری و...) را جعل می کند و ما صرفا با **تطبیق** موارد خاص با این قاعده، حکم جدید را می فهمیم. پس این اشکال هم وارد نیست.

۴) قواعدی که زمینه ساز استنباط هستند اما فقط در احکام خاصی بکار می روند (مانند معانی لغات مثلا ظهور کلمه «صعید» در یک حکم) و جنبه اشتراک ندارند صلاحیت ورود به علم اصول را ندارند اما بواسطه این تعریف بیرون از علم اصول قرار نمی گیرند. — اشکال به جامعیت تعریف

- این اشکال وارد است.برای تصحیح آن دو راه پیشنهاد شده. اول مرحوم نائینی که می گوید باید قید کبرویت را به تعریف اضافه کنیم یعنی بگوییم آنچه بعنوان آخرین کبرای قیاس در استنباط بکار می رود جزء قواعد علم اصول است. با این حساب، هم قواعد رجالی مثل وثاقت زراره و هم ظهور کلماتی مثل صعید از تعریف خارج می شوند چون مثلا وقتی می گوییم صعید ظهور در تراب دارد بعد می گوییم ظهورات حجت است که دومی کبراست و شانیت ورود در علم اصول را دارد. اما این پاسخ اشتباه است زیرا ما خیلی از مسائل اصولی داریم که در صغرای قیاس می آیند مثلا وقتی می گوییم ظهور صیغه امر در وجوب است (صغری) + ظهورات حجت است(کبری). در عین حال این صغری خود اصولی است.
- راه دوم، راه آقای خویی است که برای رفع این اشکال می گوید چیزی صلاحیت ورود به علم اصول را دارد که قاعده ای باشد که به تنهایی و بدون انضمام به قاعده اصولی دیگری منجر به استنباط حکم شرعی شود. اما این راه نیز صحیح نیست زیرا اگر منظور این است که در هیچ حالتی ضمیمه شدن اتفاق نمی افتد که صحیح نیست چون در اکثر استنباط ها بیش از یک مسله اصولی استفاده می شود. مثلا اینکه از وجود صیغه امر در یک روایت می گوییم ظهور در وجوب دارد این باید ضمیمه شود به حجّیّت ظهورات و حجّیّت خبر ثقه تا سند روایت هم درست شود. پس به تنهایی نمی تواند به حکم شرعی منجر شود. اگر هم بگویند منظور این است که فقط در یک مورد پیدا شود که نیازی به انضمام به قاعده اصولی دیگر نداشته باشد، برای کلمه صعید هم می توان گفت اگر در روایتی از جمیع جهات دلیل قطعی باشد و بند کلمه صعید باشد پس باید این کلمه نیز جزء علم اصول بیاید که درست نیست.

۵) قواعدی که زمینه ساز استنباط هستند و جنبه اشتراک در همه ابواب را هم دارند اما علم دیگری متکفل آنها می باشد نیز از علم اصول خارجند (مانند علم نحو، رجال، منطق،...) که باید از تعریف خارج شوند. — اشکال به جامعیت تعریف

۶

تعریف صحیح

علم اصول، علم به **عناصر مشترکی** است که در عملیات استنباط حکم شرعی استفاده می شوند و صلاحیت استفاده در اکثر ابواب فقه را دارد و از حیث اصولی در علوم دیگر متکفل ندارد.

مراد از صلاحیت یک عنصر برای ورود به علم اصول این نیست که لزوما و بالفعل در جمیع ابواب فقهی استفاده شود (مثلا یک جایی نص است احتیاجی به حجّیّت ظهور نیست یا دلیل محرز است نیازی به اصل عملی نیست) بلکه مراد از این صلاحیت این است که آن عنصر مشترک شانیت و احتمال استفاده در جمیع ابواب فقهی را دارد.

- مثال: مثلا در مورد صیغه امر می توان گفت در هر باب فقهی (نماز، روزه، حج و...) روایاتی که در آن ها صیغه امر بکار رفته شده باشد است.

خلاصه

۷

عناصر

- خاص ← مانند معانی لغات (ظهور آن در حکم) — مثال: علم نحو
- مشترک
  - در علوم دیگر بحث نشده ← داخل در علم اصول — مثال: ظهور صیغه امر
  - در علوم دیگر بحث شده
    - از حیث اصولی بحث نشده ← داخل در علم اصول — مثال: جمله شرطیه
    - از حیث اصولی بحث شده ← همان علم خاص — مثال: درایه، رجال یا علم منطق

۸

اجتهاد مورد تایید: کوشش فقیه در عملیات استنباط احکام شرعی برای تعیین وظیفه عملی چه از طریق ادله محرز و چه از طریق اصول عملیه

موضوع و فایده علم اصول
(۰۰۳)

۱

موضوع هر علم، وجه جامع بین مسائل آن علم است

موضوع علم اصول

۲

متقدمین: موضوع علم اصول، ادله اربعه (کتاب و سنت و اجماع و عقل) است

نادرست

نادرست زیرا ادله اربعه جامع بین موضوعات این علم نیست.

مثال

مثلا موضوع اصول عملیه، شک است (شک بدوی در برائت، شک همراه با یقین سابق در استصحاب و شک مقرون به علم اجمالی در احتیاط) و شک جزء ادله اربعه نیست

مثال

مثلا ظهور صیغه امر در وجوب جزء ادله اربعه نیست. یا خبر واحد جزء ادله اربعه نیست. خبر واحد سنت نیست بلکه وسیله ای است که می تواند سنت را اثبات کند

۳

آقای صدر: موضوع علم اصول، آنچه صلاحیت دارد بعنوان دلیل یا عنصر مشترک در استنباط حکم شرعی (اعم از ادله اربعه) بکار گرفته شود.

صحیح

پس بحث در هر مساله اصولی پیرامون چیزی، بحث در دلیل بودن یا نبودن آن چیز (دلیلیت آن) است.

۴

فایده علم اصول؟

فایده علم اصول شناخت عناصر مشترک است. همچنان که علم منطق قواعد کلی استدلال را آموزش می دهد، علم اصول نیز قواعد کلی استنباط را می آموزد.

علم اصول منطق فقه است.

علم اصول، مجموعه قواعدی است که ما را از خطا در استنباط حکم شرعی مصون می دارد.

علم منطق، مجموعه قواعدی است که ما را از خطا در استدلال و گفتار مصون می دارد.

۵

عالم ثبوت: عالم واقع، لوح محفوظ که عند المولی است.

عالم اثبات: عالمی که در نزد ماست (عالم ذهن ما) که بوسیله آن می خواهیم واقع را کشف کنیم.

۶

تمام بحث علم اصول این است که بوسیله آنچه در نزد ماست (آیات و روایات و عقل) (عالم اثبات)، نظر و اراده مولی (عالم ثبوت) را کشف کنیم. اگر ما دسترسی به لوح محفوظ داشتیم، اساسا نیازی به علم اصول نداشتیم.

در خیلی از مباحث اصولی ابتدا فروض مختلف متصور در عالم ثبوت را تصویر می کنیم، بعد با استفاده از قرائنی بررسی می کنیم کدامیک از فروض مذکور در عالم اثبات می تواند محقق شود.

قضیه حقیقیه و خارجیه (۰۰۴)

۱

قضیه ها بر دو نوع هستند:

۲

وجود موضوع در ذهن

حقیقیه: حکم در قضایای حقیقیه بر یک موضوع فرضی جعل می شود و بر هر فردی که تحقق بخش آن فرض باشد قابل تعمیم است.

حکم رفته روی موضوعی که مقدر الوجود است. حکم رفته روی طبیعت، بر فرضی که در عالم خارج محقق شود. یعنی در مقام فرض و تقدیر است. در این صورت هر فرد جدیدی هم که پیدا شود یا در آینده بیاید هم مشمول این قضیه می شود.

تقریبا همه احکام شرع از نوع قضیه حقیقیه هستند.

عمدتا یا بصورت شرطی بیان می شود یا بازگشتش به جمله شرطیه است

بازگشت همه احکام شرعی به یک قضیه حقیقیه شرطیه است. مثلا حکم «شراب حرام است» یعنی اگر شرابی در عالم خارج پیدا کردی، نباید بنوشی. البته این بحث اختلافی است

مثال

وقتی مولی می گوید «اکرم عالما» یعنی عالم بر فرض اینکه در عالم خارج محقق شود، وجوب اکرام دارد

مثال

کلیه قواعد فیزیکی (آب در ۱۰۰ درجه می جوشد) قضایای حقیقیه هستند. یا مثلا اگر بگوییم هر کس جزء ده نفر اول کنکور هر سالی شود سکه جایزه می گیرد.

۳

وجود موضوع در عالم خارج

خارجیه: در قضایای خارجیه، افراد معینی در خارج مورد نظر و اشاره واقع می شوند و حکم رفته روی موضوعی که بالفعل در عالم خارج موجود باشد یا حتی در زمان گذشته یا آینده موجود شده یا بشود و خلاصه بتوان به آن در خارج اشاره کرد

در این صورت اگر فرد جدیدی پیدا شود یا در آینده بیاید، مشمول این قضیه نمی شود.

مثال

مثل اینکه مولی به افرادی که بالفعل در خارج موجودند نظر کند و بگوید علما را اکرام کنید.

مثال

به ده نفر اول کنکور سال گذشته سکه جایزه می دهیم.
وجوب ولایت اهل بیت(ع) قضیه خارجیه است چون خدا فقط همین ۱۴ نفر را در نظر گرفته

۴

چه اثری بر این تقسیم بندی مترتب است؟

اولین فرقشان این است که در قضیه خارجیه، وقتی مولی می گوید اکرم کل عالم، یعنی مولی همه علمایی که از اول دنیا تا آخر هستند را نظر داشته ولی در قضیه حقیقیه اگر علاوه بر آنها جاهلی هم باشد یا رباتی یا پنکه ای که مقدرتا بتواند عالم شود، جزء موضوع حکم قرار می گیرد و در صورت تحقق عالم بودن او باید اکرامش کرد زیرا حکم رفته روی طبیعت عالم.

دومین تفاوت این است که ممکن است مولی قضیه حقیقیه ای یا حکم شرعی بیان و جعل کند که موضوع آن در عالم خارج محقق نشود زیرا موضوع آن صرفا فرض و تقدیر شده است. اما حتما باید موضوع در قضیه خارجیه محقق شود.

ممکن است گفته شود جعل حکم یا قضیه حقیقیه که موضوع آن در عالم خارج محقق نمی شود که لغو است. در پاسخ می گوییم خیر لغو نیست زیرا اساسا هدف از جعل برخی از احکام، عدم تحقق موضوع در عالم خارج است. اساسا مولی جعل می کند که موضوع در عالم خارج محقق نشود. مثل حدود. مولی حد را برای زناکار جعل نمی کند که یک سری بروند در عالم خارج زنا کنند تا این حکم خدا زمین نماند!

تفاوت سوم این است که در قضیه خارجیه، اگر وصفی در موضوعات خارجی دخیل باشد خود مولی باید تحقق آن را در موضوع بررسی کند و اعلام کند. مثلا بگوید «این ده پسر عمویت را اکرام کن زیرا متدین هستند». که وصف متدین بودن این ده پسر عمو را در نظر گرفته است.

اما در قضیه حقیقیه باید مکلف وصف در موضوع را احراز کند، مثل اینکه بگوید «پسر عموهایی ات را که متدین هستند را اکرام کن». اینجا چون وصف، فرض و مقدر شده، شرایط احراز آن توسط مکلف باید انجام شود.

حال ممکن است یک قضیه ای ترکیبیه باشد یعنی به یک لحاظی خارجیه و به لحاظ دیگر حقیقیه باشد. مثلا مولی بگوید از بین این ده پسر عموهایت، آنهایی که متدین هستند را اکرام کن. از لحاظ اینکه بین فقط این ده پسر عموها هست خارجیه است و نسبت به احراز فرض تدین از سوی مکلف حقیقیه است.

لذا اگر در قضیه حقیقیه آن وصفی که روی موضوع بود منتفی شد، حکم هم منتفی می شود. مثلا در حکم «اگر پسر عمویت متدین بود او را اکرام کن» به گونه ای شد که پسر عموی ما ملحد شد، در این صورت دیگر وجوب اکرام ندارد.

اما اگر قضیه خارجی بود یعنی گفت این پسر عمویت را اکرام کن چون متدین است، الی الابد وجوب اکرام دارد. زیرا مولی خودش باید در جعلش این را لحاظ می کرد و احتمال می داد او ممکن است ملحد شود. پس با از بین رفتن وصف، حکم قضیه خارجی از بین نمی رود. زیرا وصف در قضیه خارجیه، شرط نیست بلکه امری است که مولی آن را در مرحله جعل مدنظر داشته

۵

تعلق احکام به عناوین ذهنیه

ما صورت های ذهنی را آینه خارج قرار داده ایم و برای رسیدن به مصالح خارجیه از همین صور ذهنی استفاده می کنیم. به تعبیر دیگر وقتی ما در ذهنمان آتش را تصور می کنیم، در نگاه اول آنچه در ذهنمان از آتش داریم، همان چیزی است که در خارج هم از آن می بینیم. نماز در ذهنمان همان نماز در خارج است. اما وقتی بیشتر دقت می کنیم، در می یابیم آنچه در ذهن ماست یک صورت ذهنی است و آنچه در عالم خارج است واقعا وجود خارجیه آتش هست و این دو با هم متفاوتند. ولی بهر حال راه ما برای درک آن موجودات خارجیه، ایجاد صور ذهنیه است و چاره ای جز این وجود ندارد. ما راهی برای ارتباط مستقیم و بدون حواس پنجگانه با عالم خارج نداریم.

لذا با اینکه حکم، امری است ذهنی، می توان حکم نسبت به امری خارجی را برد روی صور ذهنی مان چون آن صورت ذهنی، آینه خارج است. مثلا وقتی می گوییم آتش می سوزاند، منظورمان این نیست که آتشی که در صورت ذهنی ماست سوزاننده است بلکه آنچه معادل این در عالم خارج است می سوزاند.

لذاست که می گویند عالم خارج «ظرف سقوط احکام» است و ذهن ما «ظرف ثبوت احکام» است. یعنی وقتی موضوع محقق می شود، حکم فعلیت می یابد و اگر مکلف آن را در عالم خارج اتیان کند، حکم دیگر ساقط می شود

تعریف حکومت و انواع آن (۰۰۵)

۱

اصطلاح «حکومت» توسط مرحوم شیخ ابداع شده است. حکومت از انواع تعارض غیر مستقر است

۲

فرض کنید در مقام ثبوت، مولی بخواهد بگوید همه علما غیر از علمای فاسق را اکرام کنید. اما در مرحله اثبات و بیان مولی ابتدا بگوید «اکرم کل عالم»

حال مولی از دو طریق می تواند علمای فاسق را از این حکم خارج کند:

۱) به کمک تخصیص: یعنی مستقیما فرد را از تحت حکم خارج کند مانند اینکه مولی بگوید: «لا تکرم العالم الفاسق»

عبارت «لاتکرم العالم الفاسق» خود به تنهایی و بدون حکم ابتدایی «اکرم کل عالم» معنا دارد.

دقت کنید که توسعه در «حکم»، جعل مستقل است اما توسعه در موضوع، توسط ورود یا حکومت محقق می شود.

۲) به کمک حکومت: خروج فرد از تحت حکم به لسان خروج از تحت موضوع مانند اینکه مولی بگوید: «الفاسق لیس بعالم» که در آن عالم موضوع حکم اکرام است.

عبارت «الفاسق لیس بعالم» (دلیل حاکم) خود به تنهایی و بدون حکم ابتدایی «اکرم کل عالم» (دلیل محکوم) معنا ندارد و ناظر به آن حکم است. اساسا در حکومت نوعی نظارت وجود دارد.

همیشه در موارد حکومت، دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم می شود.

۳

دو نوع حکومت داریم:

۱) توضیقی: خروج فرد از تحت حکم به لسان خروج از تحت موضوع مانند اینکه مولی بگوید: «الفاسق لیس بعالم».

مثال

یا مثلا دلیلی بگوید «الربا حرام»، بعد برای حلال کردن ربای بین پدر و فرزند بجای اینکه بگوید «الربا بین الوالد و ولده لیس بحرام» بگوید «لاربا بین الوالد و ولده»

۲) توسیعی: افزودن فرد تحت حکم به لسان افزودن به موضوع مانند اینکه در همان مثال بالا، مولی بگوید: «المتقی عالم».

اینجا بجای صدور حکم جدید «اکرم المتقی» از حکومت استفاده شده

مثال

مثال دیگر مانند اینکه مولی احکامی را برای نماز بار کرده مثل اینکه گفته نماز باید با وضو باشد، بدن باید پاک باشد و اجزاء حیوان حرام گوشت در لباس نباشد بعد می خواسته همه این خواص را برای طواف هم جعل کند. بجای حکم مستقل، از حکومت توسیعی استفاده کرده و گفته: «الطواف بالبیت صلاه».

۴

از دید دیگری، دو نوع حکومت داریم:

۵

۱) واقعیه:

منظور از حکومت واقعیه حکومتی است که دلیل حاکم مغیی به غایتی نیست. مخصوص به فرض شکی نیست و کلی است. یعنی واقعا مولی در مرتبه حکم واقعی توسعه می دهد. یعنی بجای جعل مستقل، خواسته توسط توسعه در حکمِ قبلیِ جعل شده این کار را انجام دهد

جاری و ساری در فرض شک و علم.

مثال

مانند «الطواف بالبیت صلاه» که توسعه در حکم واقعی در فرض علم و شک است

۶

۲) ظاهریه

اما منظور از حکومت ظاهریه حکومتی است که مولی فقط در فرض شک، موضوع دلیل را توسعه می دهد نه در همه حالت ها. در حقیقت مولی اینجا غایت تعیین کرده. مثلا در «کل شی طاهر حتی تعلم انه قذر»، مولی تا وقتی شک داریم توسعه در دلیل داده و تعبدا جعل طهارت نموده است، ولی بر آدم غیر شاک این حکومت و توسعه وجود ندارد. یعنی اگر برای کسی که فرض خلاف طهارت محقق شد، باید اعاده کند و مجزی نیست زیرا دیگر حکومت در حق او نیست

جاری و ساری فقط در فرض شک

مثال

مثلا در بحث طهارت، بعد از علم به خلاف طهارت، دیگر حکم ظاهری طهارت وجود ندارد. لذا اگر کسی با حکم طهارت ظاهریه نماز خواند، بعد علم پیدا کرد که طهارت نداشته، باید نماز خود را اعاده کند که نظر اکثر فقها هم همین است

۷

نکته بسیار مهم این است که فقط و فقط خود شارع یا حاکم می تواند حکومت ایجاد کند و چیزی را تعبدا جعل حجّیّت کند. لذا مثلا سیره عقلائیه نمی تواند برای احکام قبلی شارع حکومت ایجاد کند. مثلا اگر کسی بگوید من به پسر هایم هدیه می دهم، فقط خود او می تواند بگوید فلانی را (که پسرش هم نیست) اعتبار می کنم پسرم باشد. فرد دیگری نمی تواند بگوید پسرهای من هم پسرهای تو!

شخص حکم و سنخ حکم (۰۰۶)

۱ سنخ حکم

در سنخ حکم، مولی می خواهد طبیعی یک حکم به ملاک منحصره ای را بیان کند

← یعنی در سنخ حکم، طبیعی حکم فقط یک ملاک دارد و لا غیر

← مثلا در «ان کان فقیر عادلا فاکرمه» مولی رفته همه ملاک های اکرام فقرا را نگاه کرده و فقط به ملاک عدالت امر به اکرام آنها کرده.

← بنابراین در این مثال، اگر فقیر غیر عادلی پیدا کردیم، خیالمان راحت نباید او را اکرام کنیم.

۲ شخص حکم

یک موقعی، مولی می خواهد یک حصه یا شخص حکمی را به یک ملاک خاص بیان کند ولی این ملاک لزوما منحصره نیست لذا ملاکهای دیگر را نفی نمی کند.

← یعنی در عالم مصالح و مفاسد یک وجوب اکرامی فقیر دارد و یک وجوب اکرامی عالم دارد

← حال اگر مولی بخواهد همین حکم به ملاک خاص عادل بودن فقیر را بیان کند می گوید «اکرم الفقیر العادل». این نفی نمی کند بقیه موارد وجوب اکرام فقیر را

← بنابراین در این مثال، اگر فرد فقیری غیرعادلی دیدیم بواسطه این حکم وجوب اکرام ندارد ولی چه بسا بواسطه حکم دیگری وجوب اکرام داشته باشد.

۳ تفاوت های شخص حکم و سنخ حکم:

- ۴ ۱) شخص حکم اثبات خود می کند و نافی حکم دیگر نیست. اما سنخ حکم نافی کلیه ملاک های دیگر است و نسبت به آنها ساکت نیست.
  - مثلا در «اکرم الفقیر العادل»، فقیر غیر عادل ممکن است به ملاک عالم بودن، همچنان وجوب اکرام داشته باشد.
  - اما در «ان کان الفقیر عادلا فاکرمه»، فقیر غیر عادل به هیچ ملاک دیگری وجوب اکرام ندارد.
- ۵ ۲) حاصل جمع دو شخص حکم متعارض با جمع دو سنخ حکم متعارض متفاوت است:
  - مثلا جمع «اکرم الفقیر العادل» و «اکرم الفقیر العالم»، می شود «اکرم الفقیر العادل او العالم» و این دو نسبت به ملاک سوم ساکت هستند.
  - اما در جمع «ان کان الفقیر عادلا فاکرمه» و «ان کان الفقیر عالما فاکرمه» تعارض مستقر وجود دارد ولی دقت کنید در دو شخص عالم و عادل تعارض دارند و نسبت به بقیه اشخاص ساکت نیستند. یعنی عدم وجوب اکرام در فقرایی که عالم یا عادل نیستند را ثابت می کنند.

تعریف حکم شرعی و انواع آن (۰۰۷)

تعریف

حکم شرعی: قانونی که از سوی خدا برای تنظیم و توجیه حیات انسان صادر شده است.

قدما می گفتند حکم شرعی عبارتست از خطابات شرعی موجود در کتاب و سنت که به افعال مکلفین تعلق دارد

به دو دلیل اشتباه

- خطاب شرعی کاشف از حکم است نه خود حکم
- حکم شرعی همیشه تعلق به افعال مکلفین ندارد و متعلق به افعال مکلف، ذات مکلف یا اشیاء خارجی مرتبط با مکلف است

۱ انواع حکم شرعی

تقسیم بندی اول

احکام تکلیفی

۲ یا به **فعل مکلف** تعلق می گیرد

مثال: وجوب نماز، روزه، حرمت شرب خمر، وجوب نفقه، حرمت غصب

احکام وضعی

۳

یا به **ذات مکلف** تعلق می گیرد

مثال: زوجیت

یا به **اشیای خارجی که در ارتباط با مکلف یا فعل اوست** تعلق می گیرد

مثال: ملکیت

یا به **فعل مکلف** تعلق می گیرد

مثال: مانند صحت و بطلان چنانکه گوییم این نماز صحیح است یا باطل است

تقسیم بندی دوم

۴

احکام تکلیفی:

- احکامی که به فعل انسان تعلق می گیرد
- مستقیما عمل مکلف را جهت می دهد چنانچه وجوب، انسان را بسوی عمل می راند
- مستقیما تعیین وظیفه می کند

- وجوب: راندن به عمل با الزام
- استحباب: راندن به عمل بدون الزام
- حرمت: منع از عمل با الزام
- کراهت: منع از عمل بدون الزام
- اباحه: بی تفاوت نسبت به عمل

۵

احکام وضعی:

- مستقیما فعل مکلف را جهت نمی دهد بلکه وضعیت خاصی را مقرر می کنند که در نهایت بر فعل مکلف تاثیر می گذارد

مثال: زوجیت: وضعیتی را تعیین می کند که بواسطه آن نفقه بر مرد یا تمکین بر زن واجب می شود.

مثال: از حکم صحت نماز (وضعیه) عدم وجوب اعاده یا قضا (تکلیفیه) دانسته می شود.

مثال های دیگر: شرطیت، جزئیت، سببیت، مانعیت، نجاست، ملکیت، زوجیت، ولایت، قضاوت، وکالت،

نکته ۲

۶

ارتباط احکام تکلیفی و وضعی بسیار نزدیک است ← در دامن یک حکم وضعی، یک یا چند حکم تکلیفی متولد می شود. ← احکام وضعی در اکثر موارد برای حکم تکلیفی موضوع واقع می شوند. یعنی باعث فعلیت یافتن حکم تکلیفی می شوند. مانند زوجیت که موضوع حکم وجوب نفقه است. در حقیقت جعل احکام وضعیه هیچ حکمتی ندارد جز تسهیل در جعل احکام تکلیفیه (تفصیل آن در آینده خواهد آمد)

مراحل صدور یک حکم تکلیفی (۰۰۸)

۱

مراحل صدور یک **حکم تکلیفی** (وجوب)

نه حکم وضعیه

۲

I) مرحله ثبوت حکم عند المولی

که مولی در عالم واقع حکمی را جعل می کند

مبادی حکم

۱) مرحله **ملاک (مفاسد و مصالح)**

مولی مقدار مصلحتی را که فعل داراست تعیین می کند

مثال: تعیین مصلحت ملزمه برای یک فعل

۲) مرحله **اراده**

مولی به انجام فعل متناسب با میزان مصلحت اراده می کند

مثال: شوق اکید به انجام و تحقق فعل که لا یرضی بترکه است

به صرف اراده در نفس مولی، حکم تمام است و به حکم عقل، عبد پس از علم به این اراده باید امتثال کند (حکم عقل به لزوم امتثال امر مولی)

روح و حقیقت حکم همین ملاک و اراده است.

۳) مرحله **اعتبار** (مرحله تنظیمی)

مولی اراده خود را در قالبی از جعل قرار می دهد و شکل و ساختار به اراده اش می دهد. توسط اعتبار کار را بر عهده مکلف می گذارد. در حقیقت مرحله اعتبار استفاده می شود برای کشف از آن مصبی که مولی تعیین کرده

مثال: الصلوه واجبه

۳

II) مرحله اثبات حکم

ابراز حکم از سوی مولی

۴) مرحله **ابراز اراده (حکم)**

مولی به کمک دلیل یا خطابات شرعی(اعم از جمله انشایی یا خبری) ثبوت حکم را ابراز و اظهار می کند

مثال: صلّ

۴

نکته مهم: برای اینکه موضوع عقل به لزوم امتثال قرار بگیرد لازم نیست علم به حکم فعلی پیدا کنیم بلکه همینکه منجّز به حکم و منجّز به موضوع پیدا کنیم کافی است. پس برای مترتب کردن آثار هم همین تنجیز کافی است یعنی دلیل شرعی که می گوید اگر سیب پاک بود می توانی بخوری می گوید اگر تنجیزی (نه لزوما علم) به پاکی سیب داشتی می توانی آن را بخوری

۵

ملاک و اراده را که دو عنصر اصلی مرحله ثبوت هستند را مبادی حکم گویند یعنی ضرورتی ندارد خدا اراده خود را اعتبار کند

البته مرتبه اعتبار، مرحله لغوی نیست زیرا:

اولا دست خدا را برای «تعیین مصب مصلحت حکم» باز می گذارد. ممکن است نزد خدا مصب مصلحت با مصب حکم یکی نباشد.

یعنی ممکن است ملاک و اراده در چیزی باشد، ولی بدلیل مصلحتی، شارع بجای آنکه نسبت به آن چیز حکمی اعتبار کند، نسبت به مقدمه آن، حکم (مثلا وجوب) اعتبار کند

مثال: مثل اینکه مصلحت این باشد که نسل زیاد شود، قانون بگذارند که تک فرزند ها بیمه نمی گیرند.

مثال: ممکن است وجوب نماز برای این باشد که «لانها تنهی عن الفحشاء و المنکر»

ثانیا ممکن است بین مصب جعل و مصب ملاک، رابطه عام و خاص من وجه باشد.

مثلا مولی می خواهد بگوید علما را اکرام کنید، ولی چون نمی توانند علما را خوب تشخیص بدهند، نتیجه نمی دهد. لذا مولی بجای آن می گوید من عنوانی قرار می دهم که نسبت به علما عموم و خصوص من وجه است ولی به لحاظ ثمره باعث می شود عبد، بیشتر به علما اکرام کند. لذا می گوید آنانکه لباس روحانیت تن کرده را اکرام کن.

ثمره این بحث است که نمی توان از جعل مولی کشف کنیم که خود این عمل جعل شده ملاک دارد زیرا ممکن است ملاک روی چیز دیگری باشد که رابطه اش با این عام و خاص من وجه باشد.

۶

چون خداوند همه مصالح و مفاسدی را که با زندگی انسان ارتباط دارد می داند، لطفی که درخور رحمت اوست اقتضا می کند که برای انسان کاملترین قانون را بر اساس آن مصالح و مفاسد وضع کند

پس هر فعلی از افعال مکلفین در واقع و عندالله (مقام ثبوت) حکمی دارد چه در مقام اثبات، بر ما کشف شده باشد چه نه.
(هر آنچه از انسان سر می زند خالی از حکم نیست.)

حتی ممکن است خدا بدلیل مصلحت عظمی آن را ابراز نکند

۷

حکم شرعی همان اعتبار شارع است که مسبوق به وجود ملاک و اراده می باشد.

مبادی احکام خمسه (۰۰۹)

۱

	وجوب	استحباب	حرمت	کراهت	اباحه لا اقتضایی	اباحه اقتضایی
ملاک	وجود مصلحت ملزمه و شدید	وجود مصلحت غیر ملزمه	وجود مفسده ملزمه و شدید بحدی که مولی از مرخص داشتن مکلف از انجام عمل منع می گردد	وجود مفسده غیر ملزمه	خالی از مصلحت و مفسده	دارای مصلحت یا مفسده ولی جعل اباحه بدلیل مصلحت عظمی دیگری
اراده	شوق و اراده شدید و اکیدی که لا یرضی بترکه	شوق و اراده ای مانع ترک نیست	مبغوضیت شدیدی که لا یرضی بعدم ترکه	مبغوضیت غیر شدیدی که مانع فعل نیست	خالی از مشوق و مبغوضیت	دارای شوق یا بغض ولی جعل اباحه بدلیل مصلحت عظمی دیگری
فعل	مطلوب مولی	مطلوب مولی	مبغوض مولی	ماذون	ماذون	ماذون
ترک	مبغوض مولی	ماذون	مطلوب مولی	مطلوب مولی	ماذون	ماذون

۲

سه تعریف برای واجب وجود دارد:

- **۱) طلب شیء مع منع از ترک** ← یعنی مولی طلب می کند که نماز بخوانی و منع می کند از ترک آن و با ذکر «منع از ترک» می خواهند تفاوت بین واجب و مستحب قائل شوند زیرا در استحباب، طلب هم وجود دارد. ← با این تعریف به **دلالت تضمنی**، وجوب بر حرمت ترک آن دلالت می کند
- **۲) منع از ترک** ← می گویند وجوب عین منع از ترک است نه اینکه دلالت تضمنی کند بر آن ⋯ نادرست چون وجوب ذاتش طلبی است
- **۳) طلب شیء به حدی که مولی راضی به ترکش نیست** ← در اینصورت وجوب شیء لازمه و استلزام دارد با حرمت ترکش نه اینکه عینش باشد یا دلالت تضمنی داشته باشد. اینجا بر خلاف حالت یک ترکیبی وجود ندارد، درجه اکید از طلب و بعث وجود دارد. ⋯ آقای صدر

۳

دو نوع اباحه

- **اباحه اعم** به معنای ترخیص و عدم الزام ← در مقابل وجوب و حرمت (یعنی آنچه که حرام و واجب نیست) ← شامل مستحبات و مکروهات و مباحات به معنای اخص
- به معنای **اخص** ← یکی از احکام خمسه

۴

مبادی اباحه (چه اباحه اعم، چه اخص)

- **۱) اباحه لا اقتضایی** ← مبادی ناشی از خلو مصلحت و اراده است. یعنی عمل از هر ملاکی که انسان را بسوی انجام یا ترک عمل بخواند خالی است
  - در اباحه اعم خالی از هرمصلحت/مفسده شدید
  - در اباحه اخص خالی از هرگونه مصلحت/مفسده ای
  - ← در انجام مباح می توان قصد قربت کرد به این معنا که بگوید خدایا چون تو به من آزادی دادی من از این آزادی استفاده می کنم.
- **۲) اباحه اقتضایی** ← در مبادی آن مصلحت یا مفسده واقعی وجود دارد ولی بدلیل یک مصلحت عظمی دیگری (مثل مطلق العنان و آزاد بودن عبد) جعل اباهه می کند ← اگر اباحه اقتضایی باشد، در تعارض بین وجوب و اباحه لزومی ندارد وجوب مقدم باشد و ایندو در عرض هم هستند چون همانقدر که مصلحت ملزمه عندالمولی اهمیت دارد، مصلحت مطلق العنان بودن نیز با اهمیت است.

۱

مرکبات، یعنی آنچه از اجزائی تشکیل شده، بر دو نوع هستند:

- **مرکب حقیقی** ← یعنی وقتی با هم ترکیب می شوند، اثر ترکیبیشان غیر از اثری است که تک تک شان دارند. یا تک تک اجزاء، خواص خودشان را دیگر ندارند.
  - مثال: مانند آب که از اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده ولی خاصیت هیچکدام را ندارد.
- **مرکب اعتباری** ← مجموعه ای از اجزاء که هر کدام ضمن کل، خواص خود را حفظ کرده اند و البته ممکن است از در کنار هم بودن آنها هم خاصیت دیگری ایجاد شود.
  - مثال: مانند یک لشکر که از تعدادی سرباز تشکیل شده یا یک جنگل پر از درخت

۲

در هر دوی این مرکبات (اعم از اعتباری و حقیقی) می توان از رابطه بین اجزاء در کل، یک مفهوم بنام جزئیت انتزاع کرد.

← امور انتزاعیه خودشان مابازای خارجی ندارند. مثلا مفهوم فوقیت یا تحتیت که این دو ما بازای خارجی ندارند و صرفا بدلیل رابطه ای که بین مثلا سقف و میز است، ما این رابطه را انتزاع کرده، و می گوییم سقف فوق میز است.

← بقیه امور انتزاعیه مانند جزئیت، شرطیت و سببیت هم اینگونه هستند.

۳

حال ما در شرع، چیزهایی داریم که به آنها «ماهیات مخترعه» می گویند، مانند نماز، حج و ... که مانند مرکبات اعتباری هستند. یعنی تعدادی از اجزاء و اعمال (مانند رکوع و سجده و...) را در کنار هم قرار داده اند که تشکیل یک عمل مرکب مانند نماز را می دهند.

← در این موارد علما می گویند، این جزءها منتزع از یک حکم تکلیفیه است. یعنی مولی وجوب را می برد روی عملی که مرکب از اجزاست، بعد ما از آن انتزاع می کنیم که تک تک اجزاء آن مرکب واجب هستند. پس دقت کنید جزئیت از وجوب انتزاع نشد از رابطه جزء با کل انتزاع شد.

← یعنی وقتی مولی امر به مرکب می کند، همین مقدار برای انتزاع جزئیت کافی است و ضرورتی ندارد مولی صراحت بر جزءیت یا شرطیت کند.

- مثال: مثلا وقتی مولی می گوید صل مع الرکوع یا صل مع الطهاره، از اینکه حکم وجوب را برده روی نماز که متضمن رکوع و طهارت است، انتزاع جزئیت برای رکوع و شرطیت برای طهارت می کنیم.

۴

ماهیات مخترعه که عمدتا مرکبات اعتباری هستند، اجزاء و شروطی دارند. مثلا رکوع جزء نماز و طهارت شرط صحت نماز است.

← تفاوت جزئیت و شرطیت:

- **جزئیت** ← دخیل در و جزئی از ماهیت مرکب است
  - مثال: مثل رکوع و تشهد در نماز
- **شرطیت** ← جزئی از ماهیت مرکب نیست
  - مثال: مثل طهارت و رو به قبله بودن

← البته هر دو در مرکب دخیل هستند و بدون آنها اثر بر مرکب حاصل نمی شود.

۵

احکام وضعیه، دو نوع هستند

- **مجعول بالاصاله** ← یعنی شارع اینها را مستقلا بدلیل اغراضی که داشته جعل کرده. اینها موضوع حکم تکلیفی قرار می گیرند. ← چون می خواهند موضوع حکم تکلیفی قرار بگیرند، رتبتا مقدم بر حکم بوده، لذا باید بالاصاله جعل شوند. ← جعل این احکام وضعیه هیچ حکمتی ندارد جز تسهیل در جعل احکام تکلیفیه
  - مثال: مثلا در یک اداره به افرادی که ۵ شرط را دارند (حداقل ۳ سال سابقه کار، عدم سابقه بد،...) یک سری تسهیلات می دهند، از ویلای اداره می تواند استفاده کند و.... برای تسهیل در بیان این قوانین به فردی که این ۵ شرط را دارد می گویند «عضو» تا از تکرار مجدد این شروط جلوگیری شود. «عضویت» اینجا حکم وضعی است و قوانینی که بر آن مترتب می شود تکلیفی است. مثلا کسی که عضویت دارد می تواند ۵۰۰ تومان وام بگیرد.
  - مثال های دیگر: نجاست، طهارت، ملکیت، زوجیت، ولایت، قضاوت، وکالت،
- **منتزع از حکم شرعی** ← یعنی مستقلا و بالاصاله جعل نمی شوند و از حکم تکلیفیه انتزاع می شوند. ← رتبتا متاخر از حکم تکلیفی هستند زیرا انتزاع بعد از جعل حکم اتفاق می افتد
  - مثال: مانند جزئیت سوره برای نماز، که واجبی است مرکب و امر شارع به آن تعلق گرفته، انتزاع می شود. یا شرطیت زوال برای وجوب مجعول مرکبی بنام نماز ظهر. در اینجا مولی مستقلا و بالاصاله جعل وجوب برای سوره یا زوال نمی کند.

۶

نکته ای که باید افزود این است که مولی اساسا نمی تواند جزئیت و شرطیت را با اعتبار جداگانه ای، اعتبار یا جعل کند، مثلا اول بگوید نماز واجب است، بعد بگوید سوره در نماز واجب است.

← زیرا یا منظور از نماز اول، نماز با سوره بوده که دومی دیگر جعل نیست و صرفا اخبار است. اگر هم جعل اولیه نماز بدون سوره بوده و با اعتبار جدید سوره را جعل می کند، که در این صورت، سوره دیگر جزء آن واجب نمی شود زیرا آن واجب تمام شد و مثلا واجب نه جزئی بوده و این جعل جدید واجب ده جزئی است.

← لذا اگر در لسان روایات، ظاهر روایت این است که دارد اعتبار جزئیت یا شرطیت می کند، در حقیقت این روایات اخبار هستند از حکم جعل شده در لوح محفوظ. یعنی خدا واجب را با همه جزییات و شرایط جعل کرده ولی در مقام بیان، چون بیان آن با همه جزییات مشکل است، به مرور زمان شرایط اجزاء آن را بیان می کند.

۷

شبهه: جعل نوع اول (مجعول بالاصاله) لغو است زیرا اگر حکم تکلیفی که مبتنی بر این احکام وضعیه است جعل نشوند، که این احکام لغو است. اگر هم آن حکم تکلیفیه هست که یعنی بدون نیاز به آن حکم وضعیه، قابل جعل است

← پاسخ این است که همانطور که قبلا گفتیم، لغو نیست چون هدف از جعل احکام وضعیه، تسهیل در جعل احکام تکلیفیه است. بله بدون آنها جعل ممکن است ولی لازمه لغو نبودن این نیست که این تنها راه جعل کردن باشد.

انواع حکم شرعی
(۰۱۱)

۱ حکم شرعی را از دو جنبه مختلف، تقسیم بندی می کنند. (اولیه و ثانویه) (ظاهری و واقعی) که در ادامه به توضیح آنها می پردازیم.

۲ **حکم شرعی**

اولیه: حکمی که در موضوعش یکی از **حالات مکلف** اخذ **نشده** باشد

مثال: «الصلوه واجبه» یا «اکل المیته حرام»

۳ **ثانویه**: حکمی که در موضوعش یکی از حالات مکلف اخذ **شده** باشد. مثلا بگوید اگر مکلف اضطرار داشت، نسیان کرد و...چه کند

مثال: اکل میته حرام است (اولیه) اما اگر مکلف مضطر شد مانعی ندارد (ثانویه)

۴ یکی از حالات مکلف که خیلی شایع می باشد «**شک**» است. لذا برای خاص شک یک دسته بندی جدید ایجاد می کنیم:

۵ **واقعی**: حکمی که در موضوعش شک در یک حکم اولیه یا ثانویه اخذ **نشده** باشد

۶ **ظاهری**

۷ علمای شیعه اعتقاد دارند هر موضوعی ، در واقع حکمی دارد و احکام واقعی بین عالم به آنها و جاهل به آنها مشترک است ؛ اما در بعضی مواقع مکلف به حکم واقعی دسترسی ندارد و شاک است. در چنین جایی مولا برای رهایی مکلف از شک و سرگردانی، احکامی برای او جعل می کند که احکام ظاهری نامیده می شود

۸ حکمی که در موضوعش شک در یک حکم اولیه یا ثانویه اخذ **شده** باشد

مثال: شک کنیم در وجوب نماز

مثال: شک کنیم حکم اکل میت در حال اضطرار چیست

مثال: در حجیّت خبر واحد ثقه شک می کنیم. دستور شارع به تصدیق خبر ثقه و عمل بر طبق آن حکم ظاهری است

۹ در این موارد، اجتماع یک حکم ظاهری و یک حکم واقعی در یک امر رخ می دهد که ممکن است

مثال: مثلا اگر اماره ای بر وجوب دعا هنگام دیدن هلال داشته باشیم مدلول این اماره حکم واقعی است و حجیّت این اماره حکم ظاهری است.

۱۰ ما دو گونه شبهه(شک) داریم. شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه:

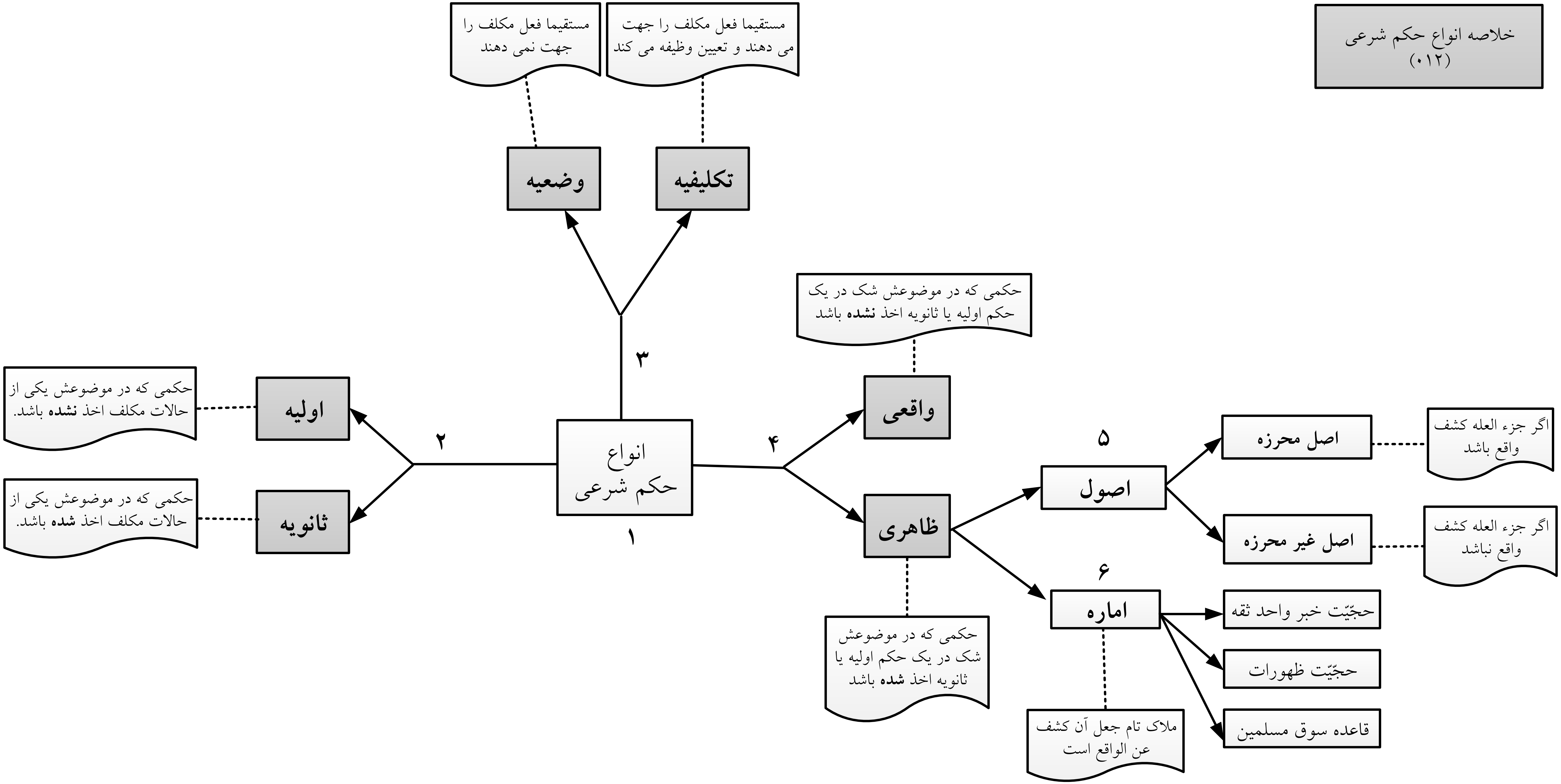
شبهات موضوعیه: مثل اینک شک دارم این آب نجس است یا خیر. یا این گوشت، گوشت خرگوش است یا نه. در شبهات موضوعیه منشا شک، امور خارجیه است

شبهات حکمیه: مثل اینک شک داریم آیا گوشت خرگوش حرام است یا نه؟ در شبهات حکمیه منشأ شک، از ناحیه شارع است و بر می گردد به فقدان نص یا تعارض نص یا اجمال است

هر دو در نهایت منجر به شک در حکم و وظیفه فعلی مجعول می شوند.

۱۱ همه اصول عملیه (مانند برائت، استصحاب، یا احتیاط) حکم ظاهری هستند زیرا در موضوع آنها شک در حکم واقعی اخذ شده است.

۱۲ رتبه احکام ظاهری از رتبه احکام واقعی موخر است یعنی اول باید حکم واقعی صادر شود بعد نسبت به آن شک کنیم بعد حکم ظاهری صادر شود.


خلاصه انواع حکم شرعی
(۰۱۲)
مستقیما فعل مکلف را جهت نمی دهند
مستقیما فعل مکلف را جهت می دهند و تعیین وظیفه می کند
وضعیه
تکلیفیه
۳
حکمی که در موضوعش شک در یک حکم اولیه یا ثانویه اخذ نشده باشد
حکمی که در موضوعش یکی از حالات مکلف اخذ نشده باشد.
اولیه
۲
انواع حکم شرعی
۱
۴
واقعی
۵
اصل محرزه
اگر جزء العله کشف واقع باشد
اصول
ظاهری
اصل غیر محرزه
اگر جزء العله کشف واقع نباشد
حکمی که در موضوعش یکی از حالات مکلف اخذ شده باشد.
ثانویه
۶
اماره
حجّیّت خبر واحد ثقه
حجّیّت ظهورات
قاعده سوق مسلمین
حکمی که در موضوعش شک در یک حکم اولیه یا ثانویه اخذ شده باشد
ملاک تام جعل آن کشف عن الواقع است

اشتراک احکام بین جاهل و عالم (۰۱۳)

۱

احکام بین عالم و جاهل مشترک است. یعنی مکلف چه عالم چه جاهل مسئولیت یکسان نسبت به احکام شرعی دارند. چرا؟ چند دلیل در مقام وجود دارد:

۱) اجماع: به تعبیر دیگر عالمان شیعه اجماع دارند که خداوند در واقع و لوح محفوظ، احکام را بر اساس مصالح و مفاسد جعل نموده است و هر انسانی که به سن تکلیف برسد و دارای رشد عقلی، بلوغ و قدرت باشد، نسبت به آنها مکلف است، چه عالم به آن باشد و چه جاهل، چه مسلمان باشد و چه کافر؛ به بیان دیگر، علم به احکام، شرط توجه تکلیف به مکلف و مورد خطاب قرار گرفتن وی نیست، هر چند شرط تنجّز و فعلیت تکلیف است. در مقابل، اشاعره احکام خداوند را مختص عالم به آنها دانسته و معتقدند شخص غیر عالم در عالم واقع نیز مکلف نیست.

← بنابراین بین علمای شیعه اجماع وجود دارد که احکام مشترک بین عالم و جاهل است و ندانستن حکم عذری محسوب نمی شود. اجماع هم دلیل لبّی است، لذا اطلاق ندارد. البته اگر در جایی دلیل اثباتی داشته باشیم که اختصاص حکمی به عالمین را اثبات کند، از اجماع دست بر می داریم. مثلا خود مجمعین در دو جا دست برداشته اند: یکی جهر و اخفات، یکی قصر و اتمام. یعنی در این موارد حکم فقط مختص عالم است لذا اگر مردی نماز مغربش را جاهلانه به اخفات خواند نیازی به اعاده نمازش نیست.

بهترین دلیل

۲) روایات زیاد: مرحوم شیخ انصاری بدون ذکر روایات ادعا کرده است روایات متواتره بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل وجود دارد [۱]. از صاحب فصول نیز نقل شده که ایشان هم ادعای تواتر روایات را بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل کرده است [۲]. البته محقق نائینی می‌گوید با اینکه ادعای تواتر ادله بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل شده اما ما به این ادله و روایات دست پیدا نکردیم مگر بعضی از اخبار آحاد که صاحب حدائق آن‌ها را در مقدمه پنجم کتاب الحدائق الناضرة ذکر کرده است. [۳]

← عمده این روایات، روایاتی است که مربوط به عدم معذوریت جاهل است. مثلا از امام(ع) سؤال شده آیا مردم می‌توانند سؤال کردن از چیزی که نسبت به آن محتاجند را ترک کنند و آیا این قدر در وسعت هستند که اگر چیزی را نمی‌دانند سؤال نکنند و بر جهل خودشان باقی بمانند؟ امام(ع) فرمودند: خیر [۴]. ظاهر روایت بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل که مدعای ماست دلالت می‌کند، زیرا اینکه حضرت از عدم سؤال نهی کرده‌اند بخاطر این است که جاهل معذور نیست وگرنه اگر معذور بود باید بر جهل خودش باقی می‌ماند و امام(ع) نباید با نهی از عدم سؤال برای جاهل کلفت و زحمت ایجاد می‌کرد.

۲) اطلاق ادله احکام شرعیه: اساسا اطلاقات احکام خود دلیل بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل است زیرا ظاهر روایت نگفته ای کسانیکه عالم هستید و مطلق است و شامل عالم و جاهل می شود کما اینکه شامل زن و مرد هم می شود.

← به تعبیر دیگر وقتی ما به ادله رجوع می‌کنیم می‌بینیم که هیچ کدام از ادله احکام شرعیه (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) چه تکلیفی و چه وضعی، مقید به قید علم و یقین به احکام نشده است، لذا احکام شرعیه از حیث علم به وجوب احکام مطلق است پس هیچ قرینه‌ای نه متصلاً و نه منفصلاً دال بر تقیید ادله احکام شرعیه وجود ندارد این نشان می‌دهد که ادله احکام مطلق بین عالم و جاهل است. البته دقت کنید این دلیل زمانی تمام است که قائل به استحاله اخذ علم به حکم در موضوع حکم نباشیم. اگر باشیم از نبود قید در مدلول تصوری نمی توان عدم آن در اراده جدی مولی را فهمید.

۳) استحاله اخذ علم به حکم در موضوع حکم: برخی خواسته اند بر اساس استحاله علم به حکم در موضوع حکم استدلال کنند که پس احکام مشترک بین عالم و جاهل است.

← این راه اشتباه است زیرا اخذ علم به جعل در موضوع جعل محال است اما اخذ علم به جعل در موضوع مجعول، استحاله ندارد.

← البته دقت کنید اگر کسی این راه را بپذیرد، مثل راه اجماع نمی تواند در موارد خاصی مثل جهر و اخفات و قصر و اتمام را توجیه کنند. لذا این افراد برای توجیه این موارد استثنا می گویند مولی در این موارد «جعل بدل در مقام امتثال» می کند.

← «**جعل بدل در مقام امتثال**» یعنی جعل مولی، اعم است اما در مقام امتثال به این عمل ناقص اکتفا می کند. مثل پدری که از پسرش نان سنگک می خواهد اما پسرش نان لواش می گیرد و پدر می گوید اطاعت نکردی اما حالا که آوردی، در مقام امتثال این لواش را بجای سنگک قبول می کنم. در اینجا هم مولی می گوید من نماز ۴ رکعتی (یا جهر) می خواستم اما حالا که ۲ رکعتی (یا اخفات) آوردی، در مقام امتثال قبول می کنم.

۲

ثمره این بحث چیست؟

← ثمره این بحث در این است که افرادی که معتقدند احکام بین عالم و جاهل مشترک است می شوند مخطئه، که تقریبا همه علمای شیعه را شامل می شود.

← چرا؟ چون معتقدین به این می گویند جاهل حکم دارد، پس ما که جاهلیم حرکت می کنیم با کمک امارات به احکام برسیم. اما چون احتمال خطا در امارات است ممکن است به حکم واقعی برسیم یا نرسیم.

← در حقیقت دو نظر عمده وجود دارد:

۳

مُخَطِّئه: (علمای شیعه)

← می گویند که حکم واقعی شارع در لوح محفوظ یک چیز بیشتر نیست. ما که استنباط می کنیم، ممکن است استنباط ما صحیح و مطابق با واقع باشد و ممکن است خطا و اشتباه باشد. اما بهر حال پیغمبر فرموده است: لِلْمُصیبِ اَجْرانِ وَ لِلْمُخْطِئِ اَجْرٌ واحِدٌ.

۴

مُصوبه: (اهل سنت)

← دو دسته اند:

۱) می گویند در لوح محفوظ هیچ چیز نوشته نشده و هر کس اماره ای پیدا کرد، خدا طبق آن در لوح محفوظ این مطلب را برای او می نویسد.

← لذا اگر مجتهدی رسید به اینکه حکم حلیت است، نسبت به او واقعاً حلال است، و اگر دیگری استنباط می کند که فلان چیز حرام است، برای او و نسبت به او واقعاً حرام است (خیلی طرفدار ندارد)

← اشتباه است زیرا ادله آمده اند تا از حکم الهی به ما خبر دهند، پس چطور ادعا می شود از ابتدا حکمی در لوح محفوظ وجود ندارد و تابع استنباط مجتهد است.

۲) می گویند در لوح محفوظ از ابتدا چیزی نوشته شده است اما اگر مجتهدی اماره ای بر خلافش اقامه کرد، برای او در لوح محفوظ آن اماره جایگزین واقع می شود.

← لذا اگر حکم چیزی در لوح محفوظ حرام بوده، اما مجتهد رسید به اینکه حلال است، برای او در لوح محفوظ حلال نوشته می شود.

← اشتباه است زیرا خلاف ظاهر ادله ای است که ثابت می کنند احکام بین جاهل و عالم مشترک است.

۵

دقت کنید، طبق مبنای مخطئه اگر مجتهد به خطا برود، عقلا ماجور عند الله نیست ولی مصوبه چون معتقدند خدا حکم واقعی را تغییر می دهد برای او، ماجور هم خواهد بود. قدر متیقن همه نظرات این است که فقیه پس از فحص، اگر به خطا رود قطعا عقاب نمی شود.

---

[۱] فرائد الاصول، ص۲۷.
[۲] الفصول الغرویهٔ، ص۴۰۶.
[۳] فوائد الاصول، ج۳، ص۱۲.
[۴] اصول کافی، ج۱، ص۳۴، کتاب فضل العلم، باب وجوب طلب العلم، ح۳.

شبهات حول حکم ظاهری
(۰۱۴)

سه شبهه نسبت به حکم ظاهری مطرح می شود:

شبهه ابن قبه

۱

۲

۱) شبهه تضاد:

می گویند اگر حکم ظاهری مطابق واقع نباشد، باعث می شود بین مبادی و ملاکات حکم واقعی و ظاهری تضاد حاصل شود زیرا دو تا جعل متضاد می شود با مبادی متفاوت (اجتماع ضدین). مثل اینکه جعل وجوب (توسط حکم واقعی) و جعل عدم وجوب (توسط حکم ظاهری) با هم تضاد دارند. اگر هم حکم ظاهری مطابق با واقع باشد، باعث جعل دو حکم مثلین می شود که لغو است.

مثال

مثلا اگر مایعی واقعا نجس است ولی چون من شک دارم، حکم ظاهری اصاله الطهاره جاری می شود. در اینجا در واقع هم این آب برای من نجس است هم پاک است. درست است من عالم به نجاست واقعی نیستم ولی چون احکام مشترک بین عالم و جاهل است، حکم واقعی آن نیز بر گردن من می باشد.

پاسخ اول: برخی در جواب گفته اند رتبه حکم ظاهری متاخر از حکم واقعی است لذا اینها تنافی ندارند.

اما این بنظر صحیح نیست چون درست است حکم ظاهری در مرتبه حکم واقعی نیست اما حکم واقعی که در مرتبه حکم ظاهری هست. در حقیقت هر حکمی که فعلی است، ملاکش هم فعلی است. علاه بر این، هر وقت حکم ظاهری فعلی می شود حکم واقعی هم فعلی هست. به تعبیر دیگر وقتی آبی نجس است حکم ظاهری می گوید در فرض شک این پاک است ولی همان موقع حکم واقعی نجاست سر جایش است و فعلی است زیرا قبلا گفتیم علم هیچ اثری در فعلیت پیدا کردن حکم ندارد و احکام بین عالم و جاهل مشترک است. پس با فعلی بودن مبادی حکم ظاهری و واقعی در آن واحد، مشکل سر جایش باقی می ماند.

پاسخ آقای نائینی: می گویند شبهه کننده از اول بحث را اشتباه فهمیده و مبنا را در جعل حکم ظاهری اشتباه تفسیر کرده زیرا شارع در جعل حکم ظاهری، **جعل** حکمِ مخالفِ حکم واقعی نمی کند بلکه **جعل** تعبدی «علمیت و کاشفیت تام» برای ظنون می کند. لذا اگر اماره ای بر خلاف حکمِ واقعی اقامه شود، شارع صرفا کشف ناقص و ظن حاصل از آن اماره را بعنوان کشف تام و علم جعل می کند. بنابراین اینکه شارع بگوید شک تو به منزله علم است (جعل علمیت) منافاتی با حکم واقعی ندارد. مثلا اگر حکم واقعی، وجوب نماز جمعه است و شارع با جعل علمیت برای خبر ثقه ای که می گوید نماز جمعه حرام است، صرفا جعل علمیت و تتمیم کشف برای آن اماره کرده نه جعل عدم وجوب که بگوییم با جعل وجوب نماز جمعه منافات دارد.

اما این پاسخ نیز درست نیست زیرا این پاسخ زمانی درست است که تنافی را در مرحله جعل ببینیم ولی مشکل ما در مرتبه جعل نیست در مرتبه مبادی است. یعنی نمی شود چیزی مصلحت ملزمه داشته باشد و بعد مصلحت ملزمه نداشته باشد. در مثال فوق، نماز جمعه مصلحت ملزمه دارد و مولی برای رسیدن به اغراضش آن را جعل کرده، حال با جعل علمیت برای اماره باعث می شود خلاف آن ملاک و مصلحت ملزمه حاصل شود و ایندو با هم تنافی دارند. به تعبیر دیگر اینکه مولی بگوید جعل علمیت کردم یا جعل عدم وجوب، صرفا تفاوت در لسان آنهم در مرحله جعل است، اما تنافی در مبادی را از بین نمی برد.

پاسخ آقای خویی: ایشان می گوید تنافی به لحاظ مبادی وجود ندارد زیرا غرض مولی از جعل حکم واقعی (که در متعلَّق است) با غرض مولی در جعل حکم ظاهری (که در خود حکم است) اساسا با هم متفاوت است. یعنی غرض از حکم واقعی در متعلق حکم نهفته است ولی غرض در حکم ظاهری در اصل و نفس جعل و خود حکم ظاهری است (مثل اینکه فرد مطلق العنان باشد). مانند مواردی که مولی یک امر امتحانی می کند و در آن غرض مولی رسیدن به نتیجه نیست بلکه خود امتحان موضوعیت دارد.

اما این پاسخ نیز درست نیست زیرا اگر مصلحت و غرض از جعل حکم ظاهری در نفس جعل باشد، با نفس جعل، مصلحت تحصیل می شود و دیگر باعث تحریک مکلف به انجام عمل نمی شود زیرا وقتی مکلف بفهمد فلان حکم ظاهری صرفا جعل شده تا مصلحتی تحصیل شود، پس با صرف جعل آن مصلحتش حاصل شده و دیگر نیازی به امتثال از سوی مکلف نیست. همانطور که وقتی مکلف می داند امری امر امتحانی است که دیگر فایده ندارد. اگر ابراهیم می دانست قرار نیست سر اسماعیل بریده شود که امتثالش معنا نداشت.

پاسخ آقای صدر: حکم ظاهری یک مبادی و ملاک مستقل از حکم واقعی در متعلَّق ندارد که منافات داشته باشد با مبادی حکم واقعی. به تعبیر دیگر، مبادی حکم ظاهری عین مبادی حکم واقعی است و اساسا جعل حکم ظاهری برای رسیدن به احکام واقعیه است. مولی برای اینکه به اغراض حکم واقعی برسد حکم ظاهری را جعل می کند.

توضیح آنکه شارع یک اغراض واقعیه دارد ولی این اغراض واقعیه در معرض خطر است چه اینکه ممکن است عبد بدلیل عدم علم ول کند و برود. لذا مولی برای حفظ این اغراض واقعیه (اعم از مصلحت و مفسده)، جعل حکم ظاهری می کند. **یعنی جعل حکم ظاهری برای تحصیل بیشترین تعداد از احکام واقعیه است و تعیین اهم ملاکات را می کند.** که این خود چند حالت دارد:

مثلا مولی می بیند عمل به خبر ثقه، باعث می شود مکلفین در مجموع در بیشترین موارد به حکم واقعیه برسند و بیشترین موارد اصابه به واقع و رسیدن به اغراض مولی را باعث می شود.

- در تعارض بین وجوب/حرمت و اباحه لا اقتضائی، مولی جعل حکم ظاهری احتیاط می کند زیرا بدنبال تحصیل اغراض واقعیه وجوب یا حرمت است. مانند اینکه کسی جهت قبله را نمی داند باید به چهار طرف نماز بخواند. اینجا سه طرف آن واقعا اراده و ملاک ندارد ولی چون از جمع اینها تحصیل غرض می شود، جعل احتیاط می شود.
- در تعارض بین حرمت و وجوب، مولی سنجش می کند یا مصلحت یک طرف را ترجیح می دهد یا جعل تخییر می کند.
- در تعارض بین وجوب یا حرمت با اباحه اقتضائی، مولی اینجا می بیند مصلحت اباحه اقتضائیه می چربد لذا جعل برائت در ظاهر می کند. دقت کنید غرض مولی از جعل برائت، تحصیل غرض مصلحت مهمتری بنام مطلق العنان بودن مکلف است. اینجا آن عمل به واقع واجب، در مرحله مبادی از اراده مولی خارج نشده، اما بخاطر رسیدن به مصلحت مهمتر ترخیص که مستقل از آن مصلحت اولیه هم نیست، حکم ظاهری برائت جعل می شود. به تعبیری مولی می بیند با برائت اکثر مواردی که در آن برائت جاری شده، واقعا مصلحت یا مفسده ای هم نداشته لذا جعل برائت می کند.

مثال

مثل حالتی که شک در حرمت داریم و حرمت فی البین هم داریم ولی برائت جاری می کنیم.

۳

شبهه مهمتر

۲) شبهه نقض غرض

در زمانی که حکم ظاهری برای ما فعلی می شود، حکم واقعی به مبادی خود هست زیرا ملاک و اراده حکم مشترک بین جاهل و عالم است. لذا وقتی مولی می گوید نماز جمعه واجب است یعنی مصلحت ملزمه دارد، پس حکم ظاهری باعث تفویت آن مصلحت ملزمه از عبد می شود و چه نقض غرضی از این بالاتر!

به تعبیر دیگر غرض شارع از جعل احکام واقعی این است که مکلف، به مصالح واقعی دست یابد و از مفاسد واقعی دوری جوید؛ اما جعل حکم ظاهری ـ در هنگام جهل به حکم واقعی ـ موجب نقض این غرض است، و مثلا آنگاه که حکم واقعی، حرمت و حکم ظاهری، وجوب باشد، حکم ظاهری موجب القای مکلف در مفسده می شود و بالعکس

پاسخ: طبق جواب آقای صدر به شبهه اول، درست است که برخی مصالح واقعیه تفویت می شود، ولی این اشکالی ندارد چون برای رسیدن به یک مصلحت اعم و مهمتر است. در حقیقت جعل حکم ظاهری باعث می شود در عین حفظ مطلق العنان بودن مکلف، بیشترین مصلحتی که ممکن است بدست مکلف برسد. علاوه بر اینکه مانعی ندارد معدود مصلحت از دست رفته مکلف را مولی بدلیل امتثال حکم ظاهری از سوی عبد به او عطا نماید.

۴

۳) شبهه تنجز واقع مشکوک

طبق قاعده قبح عقاب بلا بیان، تنها در صورت وجود بیان (که همان علم است) حکم تنجیز می شود و عبد در صورت مخالفت، شایسته عقاب است. اما در مواردی که اماره یا اصل آمده، چون شک داریم و علم و بیانی نداریم، اساسا عقاب قبیح است لذا مولی نمی تواند جعل حجیّت و منجزیت بکند. لذا حکم ظاهری قابل تنجیز نیست زیرا در فرض شک، موضوع از حیطه عدم البیان خارج نمی شود.

پاسخ آقای نائینی: اشکالی ندارد، زیرا در حقیقت شارع برای این ظنون، کشف کاشفیت و علمیت کرده و لذا از تحت قاعده قبح عقاب بلابیان خارج شده و منجّز می شوند.

این پاسخ کامل نیست چون جعل کاشفیت در امارات درست است اما نسبت به اصول غیر محرزه که جنبه کاشفیت وجود ندارد.

پاسخ آقای صدر: این اشکال اساسا برای قاعده قبح عقاب بلا بیانی هاست که بیان را مساوی علم می گیرند اما معتقدین به حق الطاعه که از ابتدا موضوع حق الطاعه را اعم از علم و ظن و شک می گیرند که همه منجّز هستند.

البته آقای صدر قاعده قبح عقاب بلا بیان را با بد تقریر می کنند. پاسخ کاملتر این است که واقعیت این است که قائلین به قاعده قبح عقاب بلابیان از اساس آن را شامل و اعم از حجیّت تعبدیه و حجیّت ذاتیه (قطع) می دانند لذا شارع با اصل تنزیلیه و غیر محرزه هم می تواند جعل حجیّت کند. به تعبیر دیگر عقل می گوید مراد از بیان، قطع است و آنچه شارع حجت بداند یعنی موضوع این قاعده قطع و آنچه حجت است می باشد و از اول حکم عقل موسع بوده و فقد شامل علم نمی شود. لذا چون اصول غیر محرزه و امارات هر دو توسط شارع حجت هستند، تحت این قاعده قرار می گیرند.

۵

خلاصه نظر آقای صدر

گفتیم در مواردی که شک برای مکلف بین دو حکم پیش می آید، به نحو شک موضوعیه (مثل اینکه نمی داند این مایع شراب است یا نه) یا شک حکمیه، شارع راهی برای تعیین واقع بعینه ندارد، لذا می آید یک سری اصول کلیه ای را جعل می کند به هدف اینکه اصابه الی الواقع و رسیدن به مصلحت اهم اتفاق بیفتد و حداکثر مصالح بدست مکلف برسد.

لذا وقتی شارع جعل احتیاط می کند، کاشف از اهمیت مصلحت حکم الزامیه است و وقتی جعل برائت می کند، کاشف از اهمیت مصلحت ترخیصیه است.

بنابراین در تزاحم بین مصلحت و لا مصلحت و در تزاحم بین مفسده و لا مصلحت جعل احتیاط می کند حال آنکه در تزاحم بین مصلحت/مفسده با مصلحت ترخیص جعل برائت می کند

دقت کنید این تزاحم ها که بین اغراض پیش می آید، بدلیل شک مکلف در مقام امتثال بوجود می آید و منظور، تزاحم اولیه در مرحله جعل احکام نیست.

انواع حکم ظاهری (۰۱۵)

۱

برای نحوه تقسیم بندی احکام ظاهری به **اماره و اصول**، دو مبنا وجود دارد. مبنای آقای نائینی و مبنای آقای صدر.

آقای نائینی چون معتقد به «قبح عقاب بلا بیان» هستند می گویند هر چیزی بخواهد حجت باشد، باید جایگزین قطع یا بیان یا علم شود.

قبلا (در حلقه ثانیه) هم گفتیم که قطع سه خاصیت مهم دارد: کاشفیت، محرکیت (جری عملی) و حجیّت (به معنای منجّزیت و معذریت)

لذا طبق مبنای آقای نائینی، برای اینکه حکم ظاهری حجت باشد باید از سوی شارع نازل منزله یکی از خواص سه گانه قطع بشود و بسته به اینکه نازل منزله کدام شود نامش فرق می کند، که در ادامه در این مورد صحبت خواهیم کرد.

۲

دو مبنای تقسیم بندی حکم ظاهری:

۳

انواع حکم ظاهری **(مبنای آقای نائینی)**

ایشان می گوید تفاوت اماره و اصل در کیفیت جعل است یعنی اماره یعنی آنچه مولی برایش جعل کاشفیت و علمیت و طریقیت کند و اصل چیزی است که برایش جعل کاشفیت و علمیت نشده.

اگر شارع حکم ظاهری را از حیث کاشفیت و علمیت نازل منزله قطع کند ← **اماره**

مثال: مثل حکم ظاهری به تصدیق خبر ثقه، چون در اکثر موارد، خبر ثقه مطابق واقع است و خود کاشفیت دارد

مثال: مثال دیگر همه ظهورات یا بینه یا قاعده سوق مسلمین یا قاعده ید

اگر شارع حکم ظاهری را از حیث حجیّت نازل منزله قطع کند ← **اصل عملی صرف (بحت)**

مثال: مثل منجّزیت احتیاط و معذّریت برائت

اگر شارع حکم ظاهری را از حیث محرکیت (اثر و جری عملی) نازل منزله قطع کند، که خود دو حالت دارد:

یا مولی شک را به لحاظ ثمره عملی، نازل منزله یقین می کند ← **اصل عملی محرز**

مثال: مثل استصحاب که می گوید شک خود را نازل منزله یقین بدان و آثار عملی یقین را بر آن بار کن. یعنی به لسان یک نحوه احراز داده.

یا مولی مشکوک و مودی شک را به لحاظ ثمره عملی، نازل منزله واقع می کند ← **اصل عملی تنزیلیه**

مثال: مثل اصاله الطهاره که می گوید کل شی طاهر، نمی گوید هر گاه شک در طهارت چیزی داری، علم به طهارت آن داشته باش. بلکه می گوید مشکوک الطهاره به منزله طاهر است و آثار عملی طاهر را بر آن بار کن.

۴

به تعبیر دیگر آقای نائینی می گوید وقتی مولی می گوید اگر شک کردی، شک تو را علم قرار می دهم، این می شود اماره، اما وقتی می گوید اگر شک کردی بنا را بگذار بر فلان چیز و چنین عمل کن، این می شود اصل.

۵

خلاصه: در مورد اماره گفتیم شارع اماره را نازل منزله قطع کرده به لحاظ کاشفیت. در اصول محرزه شارع اصل را نازل منزله قطع کرده به لحاظ جری عملی. در اصل تنزیلیه هم که لسان، لسان قطع نیست و نازل منزله قطع قرار نداده، اصل را نازل منزله متیقن قرار داده. در اصلی که نه محرزه است نه تنزیلیه، فقط جعل منجّزیت و معذریت می کند

۶

ثمره اینکه اصل را اصل تنزیلیه بگیریم این است که می توان به اطلاق دلیل تنزیل تمسک کرد و گفت تمام احکامی که بر حکم واقعی مترتب است اینجا نیز مترتب می کنیم. مثلا می دانیم مدفوع حیوان حلال گوشت پاک است، حال در مورد حیوانی که حلال گوشت بودن آن مشکوک است اصل حلیّت را جاری می کنیم. حالا اگر از دلیل «کل شیئ لک حلال» استظهار کنیم که شارع حلیّت را تنزیل به حلیّت واقعیه می کند یعنی حلیّت اصل عملی محرز باشد، حکم می کنیم به اینکه مدفوع آن حیوان نیز پاک است، اما اگر بگوییم حلیت اصل عملی غیر محرز است، در اینصورت نمی توان پاک بودن مدفوع او را نتیجه گرفت

۷

انواع حکم ظاهری **(مبنای آقای صدر)**

آقای صدر می گوید تقسیم بندی آقای نائینی اعتباری است و در مرحله جعل است اما ما باید ببینیم اماره و اصول به لحاظ مبادی چه تفاوتی با هم دارند که باعث شده مولی یکبار حکم ظاهری را از حیث کاشفیت نازل منزله قطع کن و یکبار به لحاظ حجّیّت. به تعبیر دیگر پشتوانه آن چیست؟

اگر شارع هنگام تعیین اغراض واقعیه و اهم ببیند **علت تامه** جعل حجیّت یک حکم، کاشفیت آن است یعنی ببیند احتمال اصابه به واقع آن بالاست و در اکثر مواقع، عبد را به واقع می رساند. **(قوت احتمال و کاشفیت)** ← **اماره**

مثال: مثل حجیّت خبر ثقه، بینه یا قاعده سوق مسلمین یا قاعده ید یا قاعده قرعه (چون روایت داریم که خدا ابا دارد قومی را که قرعه می اندازند را مصیب الی الواقع نکند)

در اینجا لسان شارع مهم نیست و صرفا ذوقیه است و مولی می تواند اماره را به لسان حجیّت یا جری عملی یا کاشفیت بگوید.

در حقیقت آقای صدر فرقی بین اصل عملی صرف و اصل عملی تنزیلیه نمی گذارند.

اما اگر مولی ببیند یک چیزی یا کاشفیت ندارد (مثل اصاله الاحتیاط و برائت در شک بدوی) یا کاشفیتش ملاک تامه جعل حجیّت آن نیست (مثل قاعده فراق یا استصحاب) و صرف محتَمل و نوع حکم برای مولی مهم باشد **(قوت محتمل)**

مثلا در برائت آزاد بودن عبد و در اصاله الحل، حلیت برای عبد، مهم است. یعنی اینکه می گوید هر گاه شک کردی چیزی حلال است یا حرام بگو حلال است، به این معنا نیست که در اکثر موارد حلیت مطابق با واقع می شود و کشف عن الواقع می کند!

اصل عملی محرز ← اگر جزء العله کشف واقع باشد یعنی کاشف معینی دخیل در حجیّت باشد

مثال: قاعده فراغ: تعبد به صحت عملی که از آن فارغ شده ایم که بخاطر این کاشف است که حالت هوشیاری در انسان غالب است. البته این کاشف تمام ملاک نیست چرا که در تمام مواردی که این کاشف وجود دارد، حکم به صحت نمی کنیم. مثلا اگر در اثنای عمل باشیم و هنوز فراغ حاصل نشده نسبت به جزیی از عمل که گذشته نمی توانیم بگوییم صحیح بوده است.

ثمره این است که اگر از لسان دلیل کشف کردیم که میزان کشف هم در حکم دخیل است، حال اگر این خصوصیت کشف از حکم از بین رود، حکم هم از بین می رود. لذا مثلا در قاعده فراغ می گویند اگر فرد در نماز اساسا متذکر نبوده و کلا حواسش جای دیگری بوده، دیگر ممکن است نتواند قاعده را جاری کند

اصل عملی غیر محرز ← اگر جزء العله کشف واقع نباشد

مثال: مانند اصاله الاحتیاط یا برائت یا اصاله الحل و اصاله الطهاره یا مانند اینکه می گوید شک کردی بنا را بر بیشتر بگذار. یا مثلا قاعده لاتعاد از این نوع است زیرا هیچگونه کاشفیتی ندارد

۸

خلاصه: آقای نائینی تفاوت اماره و اصول را در ظاهر لسان می دانند. اما آقای صدر تفاوت اصل و اماره را لسانی ندانسته و مرتبت به روح حکم دانسته و مربوط به ارزش احتمال و ارزش محتمل می داند. ایشان می گویند جایی که مولی ارزش احتمال صرف را ببیند می شود اماره، اگر ارزش محتمل صرف را ببیند می شود اصل عملی غیرمحرز، اما اگر ارزش محتمل باشد با کمی ارزش احتمال، می شود اصل عملی محرزه. البته در اینجا ارزش احتمال غالب نیست و نقش اصلی ندارد و دائر مدار کاشفیت نیست.

۹

تشخیص اماره و اصل همیشه کار ساده ای نیست. مانند استصحاب

استصحاب را برخی می گویند اماره است چون نازل منزله قطع شده به لحاظ کاشفیت آن اما مشهور می گویند استصحاب نازل منزله قطع شده به لحاظ جری عملیه است

البته راه هایی برای تشخیص اماره و اصل وجود دارد. مثلا احکامی که عمدتا مطابق با سیره عقلائیه است (مثل قاعده ید)، اماره هستند زیرا عقلا تعبد نمی کنند و صرفا بدلیل کاشفیت آن بدنبالش می روند.

۱۰

شبهه: جون اماره همیشه مصیب الی الواقع نیست پس ممکن است ما طبق اماره عمل کنیم و مثلا حرمت حکمی را نتیجه بگیریم و آن را انجام ندهیم و از ثواب آن محروم شویم. پس گویی خدا با حجیّت قرار دادن اماره ما را در برخی موارد در مفسده انداخته است

پاسخ ۱: خدا معمولا در صدور حجیّت ها مصلحت نوعیه (نه همیشگی است و نه همه گیر) را در نظر می گیرد. لذا حجت قرار دادن اماره یعنی عمل به آن در طول زمانها و در یک زمان بین عموم، مستلزم مصلحت است.

پاسخ ۲: مهم نیست ما طبق واقع عمل کردیم یا خیر. مهم این است که طبق آنچه شارع حجت قرار داده عمل کرده ایم لذا چه طبق واقع باشد چه نباشد ماجوریم و مصلحت جایگزین را تحصیل خواهیم کرد ان شا الله.

۱۱

تفاوت اصلی شیعه و سنی در اصول عملیه است. اهل سنت در مواردی که اماره ندارند به امارات ضعیف مثل قیاس و استحسان و ... تمسک می کنند. اما شیعه اگر اماره ندارد به اصول عملیه تمسک می کنند زیرا شیعه دنبال حکم واقعی نیست دنبال تعیین وظیفه است.

قدما مانند سید مرتضی می گفتند اصل عملی دلیل قطعی است نه ظنی. علمای بعد (مانند صاحب معالم) اصل عملی را از ادله ظنی معتبر می دانستند. متاخرین مانند وحید بهبهانی پا را فراتر گذاشته گفتند اصول عملیه اماره ظنیه یا دلیل قطعی نیست بلکه صرفا یک وظیفه عملیه است که تنها در مقام شک تعیین موقف عملیه می کند

۱۲

ترتیب تقدم: اماره > اصل محرز> اصل تنزیلیه و غیر محرز

بنابراین استصحاب بر بقیه اصول مقدم است چون اصل محرزه است زیرا شک را تعبدا برداشته و موضوع بقیه اصول را بر می دارد (ثمره اصل محرز بودن)

اجزاء و عدم اجزاء حکم ظاهری (۰۳۲)

۱

سوال مهمی که مطرح می شود این است که اگر پس از شک و اجرای احکام ظاهریه، یقین به عدم امتثال امری پیدا کردیم، آیا اصل اجزاست و نیازی به اعاده نیست یا خیر اصل بر عدم الاجزاء است و باید آن عمل را اعاده کنیم؟

مثلا اگر عملی شرطی داشت مثل صل مع الطهاره، حال اگر فرد هنگام انجام عمل شک در شرط کرد، مثلا شک در طهارت لباس برای خواندن نماز، ولی بوسیله حکم ظاهری اصاله الطهاره حکم به طهارت کرد و نماز را خواند و بعد فهمید لباسش طاهر نبوده، آیا باید نماز را اعاده کند؟ اصل بر اجزاست یا عدم اجزا؟

۲

در اجزاء و عدم اجزاء، دو نظر وجود دارد:

۳

۱) اصل عدم الاجزاء است:

همانطور که گفتیم احکام ظاهری، مصلحت مستقل ندارند و تصرفی در احکام واقعیه نمی کنند. لذا آن حکم واقعی و مصالح و مفاسد آن سر جایش باقی است. مثلا در اینجا بدلیل عدم طهارت واقعی، مصلحت نماز از دست فرد رفته است.

لذا وقتی بعدا یقین کردیم که مصلحت فوت شده، باید برویم آن را تحصیل کنیم. زیرا اقض مافات کمافات دارد و مصلحت را تحصیل نکرده ایم. لذا بر طبق این مبنا اصل اولیه عدم الاجزا است مگر اینکه دلیل خاص داشته باشیم. مثل قاعده لا تعاد که در این مثال خاص می گوید نیازی به اعاده نیست

۴

۲) اصل بر اجزاء است:

مرحوم آخوند و محقق اصفهانی می گویند وقتی مولی می گوید صل مع الطهاره و بعد می گوید مشکوک الطهاره پاک است در حقیقت دارد موضوع طهارت را به مشکوک الطهاره ها هم توسعه می دهد و نماز با مشکوک الطهاره را هم بمنزله نماز با طهارت واقعی قرار می دهد

این یعنی اینکه اساسا خدا در شرط نماز واقعی توسعه داده و آن را اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه کرده است. بنابراین نتیجه اینکه اگر من با طهارت ظاهریه حاصل از اصل عملی نماز بخوانم، در واقع موضوع حکم واقعی را محقق کرده ام و دیگر نیازی به اعاده نیست لذا نسبت به ادله اصول قائل به اجزا می شوند

۵

مشکل این نظر این است که اگر طهارت را با اماره یا بینه تحصیل کردی، در صورت اقامه خلاف باید اعاده کنی و اصل عدم اجزاست زیرا اماره توسعه در موضوع نمی دهد، فقط خبر اماره منجّز و معذر است، یعنی چوب نمی خوری ولی واقع را که نیاوردیم. ولی اگر با اصل عملی طهارت را تحصیل کردی مجزی است که بنظر خیلی خلاف وجدان است و پذیرفتنی نیست.

۶

واقعیت این است که اصل این توسعه و حکومت پذیرفتنی است. اما آقای صدر اینکه موضوع نماز اعم شد به طهارت ظاهریه و واقعیه را قبول ندارند. ایشان می گویند ما دو نوع حکومت داریم یک حکومت واقعیه و یک حکومت ظاهریه، که تنها بر آدم شاک توسعه قائل می شود و این حکومت از نوع ظاهریه است لذا پس از علم به واقع باید اعاده کنیم.

۷

منظور از حکومت واقعیه حکومتی است که دلیل حاکم مغیی به غایتی نیست. مخصوص به فرض شکی نیست و کلی است. یعنی واقعا مولی در مرتبه حکم واقعی توسعه می دهد. یعنی بجای جعل مستقل، خواسته بصورت توسعه در حکم قبلی جعل شده استفاده می کند. همان نوعی که تا بحال منظورمان بوده

۸

اما منظور از حکومت ظاهریه حکومتی است که مولی فقط در فرض شک موضوع دلیل را توسعه می دهد نه در همه حالت ها. در حقیقت مولی اینجا غایت تعیین کرده. الطواف بالبیت صلاه غایتی ندارد اما در کل شی طاهر حتی تعلم انه قذر، مولی توسعه در دلیل داده ولی تا وقتی شک داری ولی بر آدم غیر شاک این حکومت و توسعه وجود ندارد. یعنی اگر برای کسی که فرض خلاف محقق شد، باید اعاده کند و مجزی نیست زیرا دیگر حکومت در حق او نیست.

تفاوت اماره و اصل
(۰۱۶)

۱

تفاوت اصل و اماره به لحاظ عملی چیست؟ چرا مهم است اماره یا اصل بودن چیزی را تعیین کنیم؟

۲

در حقیقت اصل و اماره که در روایات نیامده و ساخته علماست تا آثاری بر آن مترتب کنند، مثل اینکه بگویند لوازم امارات حجت است اما لوازم اصول حجت نیست

۱) تفاوت اول این است که مثبتات امارات حجت است ولی مثبتات اصول حجت نیستند. یعنی میزان کشف اماره در مدلول مطابقی و التزامی یکسان است

گفتیم آقای نائینی معتقد است تفاوت اماره و اصل در کیفیت جعل است. آقای خویی موافق نائینی است که تفاوت ایندو در کیفیت جعل است اما می گوید آنچه عامل حجّیّت لوازم اماره است علم وجدانی است زیرا وقتی ما به چیزی علم وجدانی داریم، به همان میزان که علم ما کشف می کند از متعلق علم، کشف می کند از لوازم آن. اما در اصول، مولی برای آنها اعتبار و جعل حجیت کرده به این معنا که تنها مدلول مطابقی آنها حجت است نه لوازم آنها.

۳

۲) در امارات، عمل به امارات باعث می شود در اکثر موارد در اثر عمل به آنها مصالح و مفاسد واقعیه بیشتر حفظ شود. اما در اصول اینگونه نیست یعنی اصول جعل شده برای ملاک اهم در موارد تزاحم و شک. خلاصه اینکه اگر ما بجای امارات فقط به اصول عمل کنیم در مجموع مصالح کمتری بدست ما می رسد.

۴

دقت کنید فقهیاً و مصداقاً معلوم است چه چیزی اماره است و چه چیزی اصل است. لذا بحث فقط فرق بین اماره و اصل تحلیلی بود و خیلی کاربردی هم ندارد! فقط در یکی دو مورد اختلاف است مانند استصحاب که آنهم خیلی ثمره ای ندارد

۳) فرق دیگری که بین اماره و اصل بیان شده این است که اگر در موضوع حجّیّت حکمی شک اخذ شده بود اصل عملی می شود ولی اگر در موضوع آن شک اخذ شده بود اماره می شود.

آقای صدر این را قبول ندارد

۵

مثالهایی از اماره: قاعده ید،قاعده سوق مسلمین، قاعده قرعه

مثالهایی از اصل: اصاله الطهاره، برائت، فراغ و تجاوز

تنافی احکام ظاهری
(۰۱۷)

۱

انواع تنافی قابل تصور: تنافی بین:

احکام ظاهری و واقعی

قبلا گفتیم احکام ظاهری با واقعی تنافی ندارند زیرا مبادی مستقل ندارند.

احکام واقعی

در حلقه ثانیه گفتیم که احکام واقعی با هم تضاد و تنافی دارند یعنی یک چیز نمی تواند هم حرام باشد هم واجب زیرا ملاکات آنها متنافی است.

دو حکم ظاهری؟

آیا بین دو حکم ظاهری تنافی وجود دارد؟ آیا اجتماع دو حکم ظاهری در یک شی واحد ممکن است؟

پاسخ بستگی دارد که کدام مبنا را در تفسیر حکم ظاهری بپذیریم:

بنا بر مبنای آقای خویی که می گویند ملاک حکم ظاهری در نفس جعل است، دو حکم ظاهری به شرطی که علم به هر دو حکم پیدا نکنیم و به مرحله وصول و تنجز نرسند، هیچگاه با هم تنافی نمی کنند زیرا مثلا اگر مولی جعل برائت و جعل احتیاط کند، جعل برائت در نفس آن بوده و جعل احتیاط در نفس آن، پس مرکز مبادی آنها واحد نیست. علاوه بر این چون به مرحله وصول نرسیده اند، اثر عملی بر آنها مترتب نیست. اما اگر هر دو واصل شوند، تضاد و تنافی خواهند داشت.

بنا بر مبنای آقای صدر، تضاد و تنافی در احکام ظاهری مثل تنافی در احکام واقعی است چون مصلحت حکم ظاهری مثل مصلحت حکم واقعی است. **لذا دو حکم ظاهری نمی تواند در آن واحد جعل بشوند** یعنی نمی شود هم جعل احتیاط بشود هم جعل برائت چون اوّلی اهمیت مصلحت و ملاک الزامیه را می رساند و دومی مصلحت و ملاک ترخیصیه را ثابت می کند که همزمان قابل جمع نیستند.

وظیفه احکام ظاهری
(۰۱۶)

۲

معلوم شد که احکام ظاهریه برای رسیدن به حداکثر ملاکات هستند و خود، ملاک مستقل ندارند.

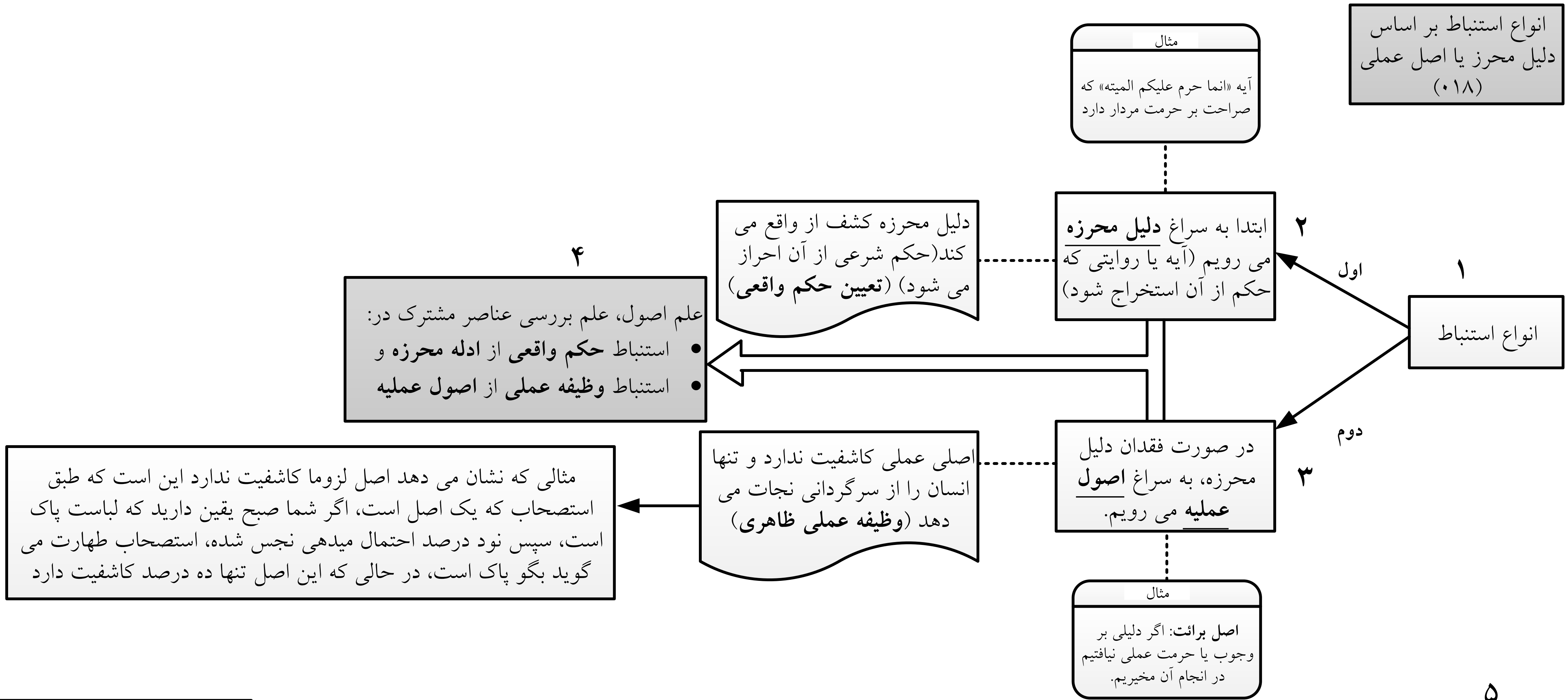
حال این سوال پیش می آید که وقتی حکم ظاهری منجّز می شود، عقل حکم می کند که حکم واقعی را امتثال کنیم یا حکم ظاهری را؟

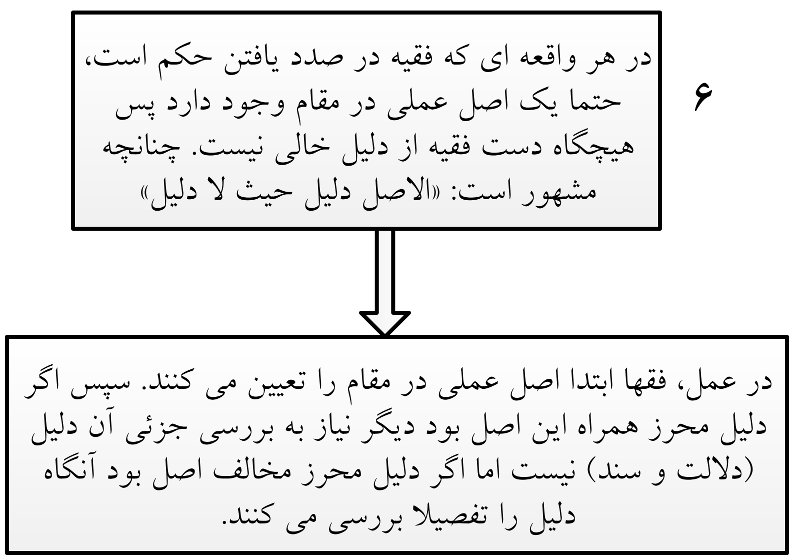
پاسخ این است که عقل حکم می کند به امتثال حکم واقعی زیرا خود حکم ظاهری ملاک مستقل ندارد. مثلا اگر نماز جمعه واقعا واجب است و حکم ظاهری احتیاط هم بگوید برو بخوان، عقل نمی گوید برو احتیاط را امتثال کن بلکه می گوید به حکم احتیاط برو واجب را امتثال کن

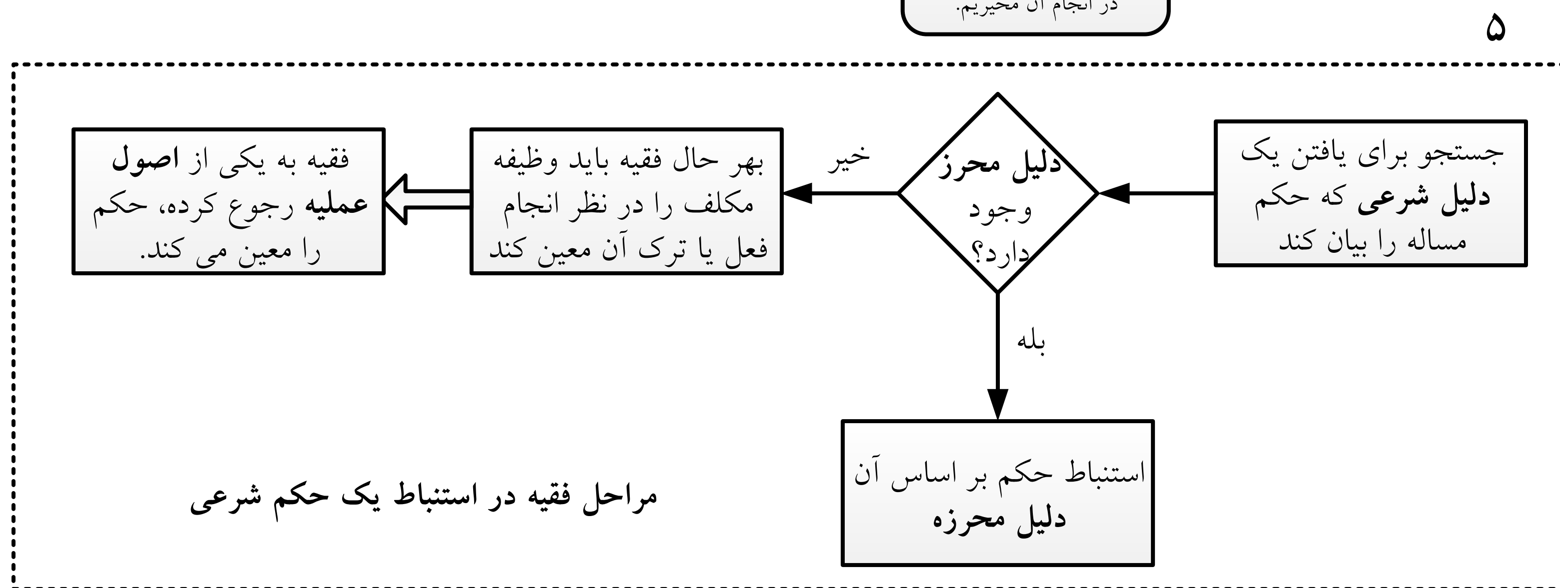
بنابراین اثر این مطلب این است که اگر مکلف طبق اماره ای فهمید که این مایع شراب است، ولی ترک کرد و نوشید، سپس در قیامت بفهمد واقعا شراب بوده تنها یک چوب می خورد و بخاطر ترک احتیاط هم یک چوب دیگر نمی خورد (وگرنه از کسی که قطع دارد شراب است و می خورد بیشتر عذاب می شود که منطقی نیست) ولی اگر در قیامت دید آن مایع شراب نبوده، عقابی برای نوشیدن برای او نیست.

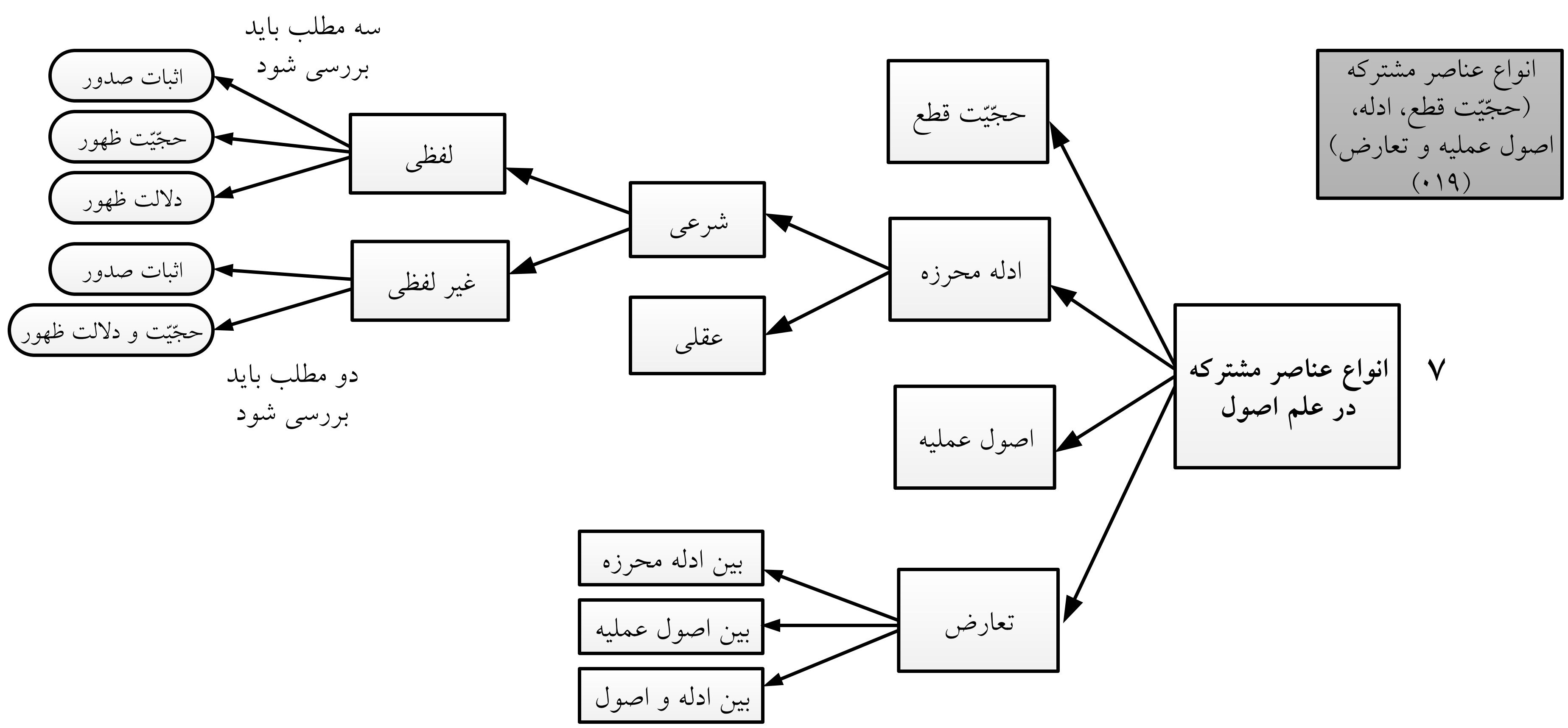
در حقیقت **اماره می گوید: «اگر این حکم من واقعی باشد، عقاب می شوی»**. آن هم بخاطر مخالفت با واقع و اگر واقعی نبود شانست بوده و عقاب نمی شوی.

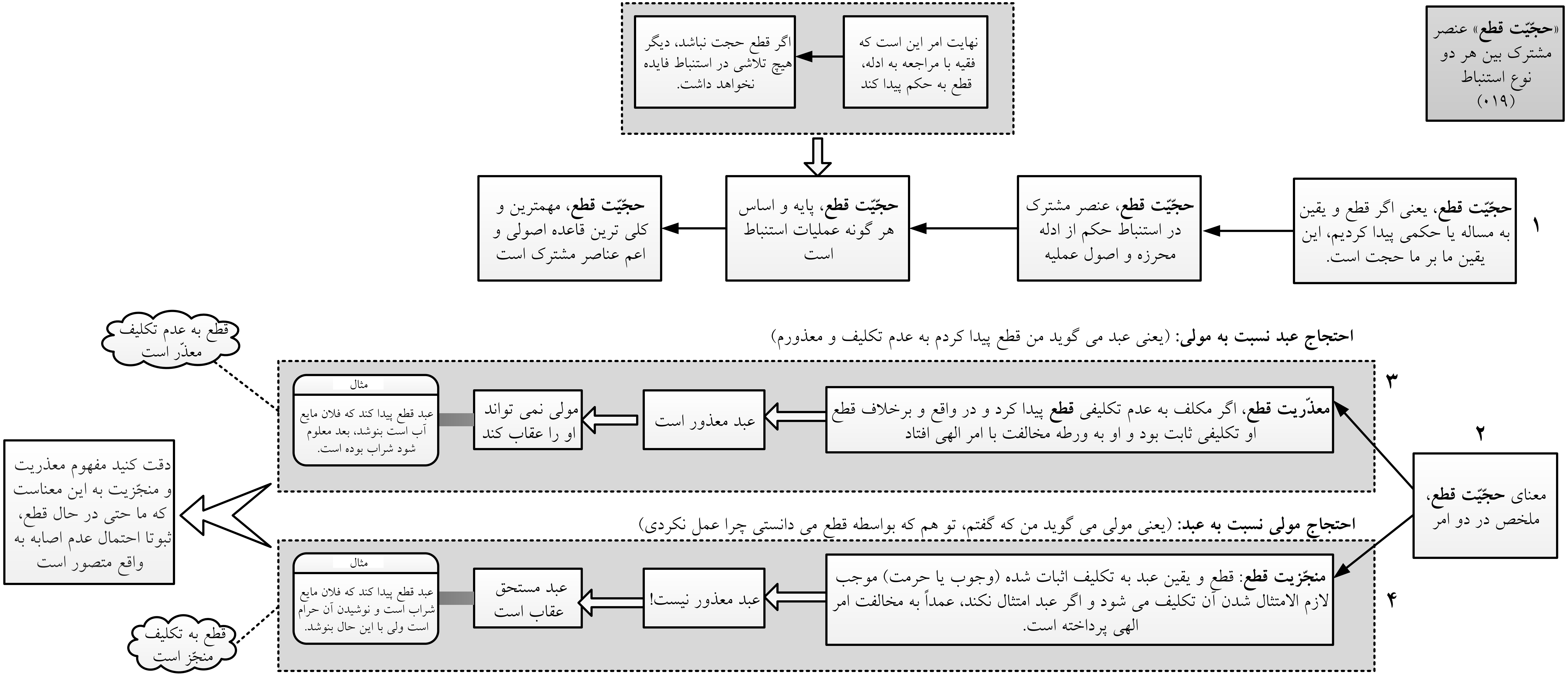
لذاست که گفته می شود احکام ظاهریه طریقیت دارند به سوی احکام واقعیه، اما احکام واقعیه مبادی مستقل دارند.

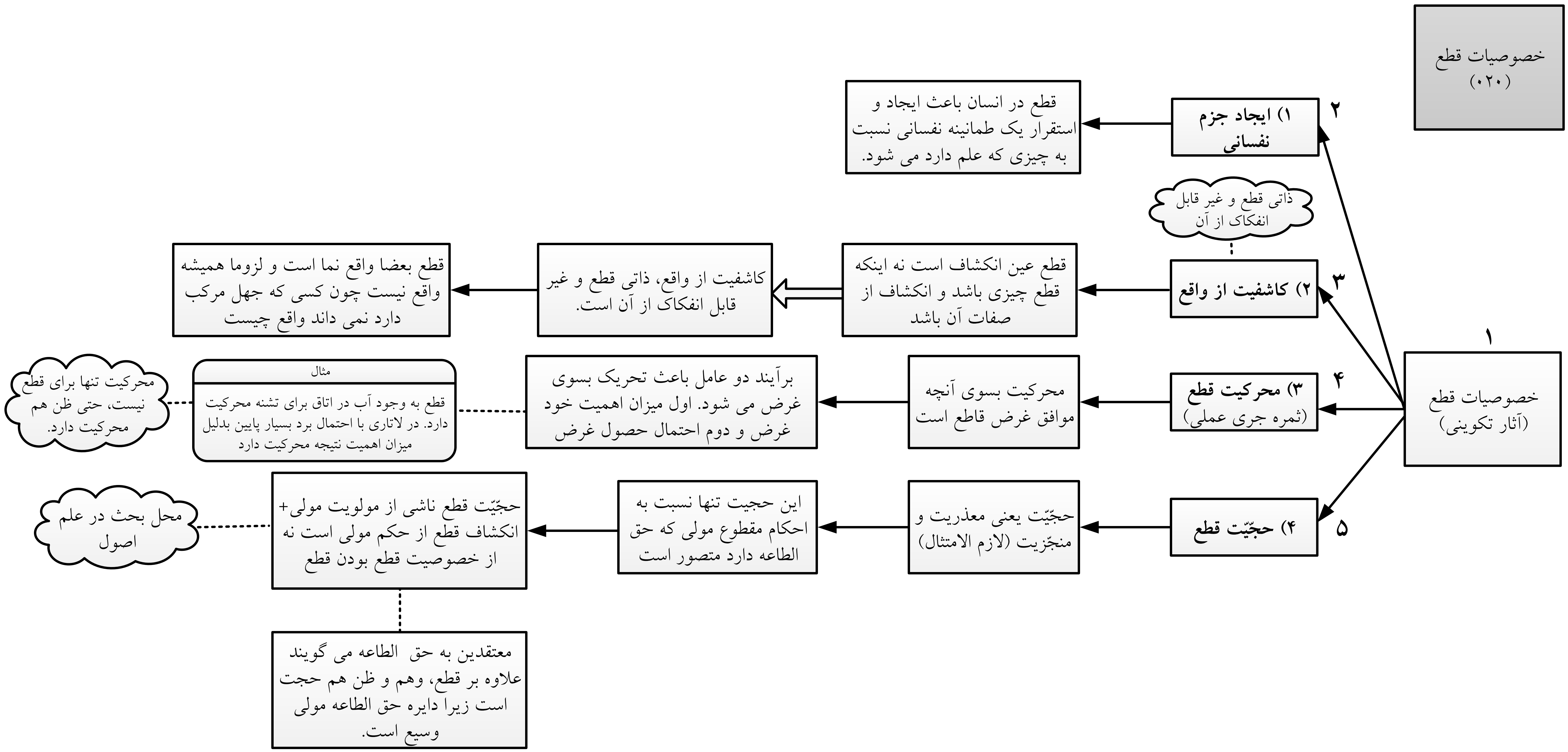

انواع استنباط بر اساس دلیل محرز یا اصل عملی (۰۱۸)
مثال
آیه «انما حرم علیکم المیته» که صراحت بر حرمت مردار دارد
۱
انواع استنباط
اول
دوم
۲
ابتدا به سراغ دلیل محرزه می رویم (آیه یا روایتی که حکم از آن استخراج شود)
دلیل محرزه کشف از واقع می کند(حکم شرعی از آن احراز می شود) (تعیین حکم واقعی)
۴
علم اصول، علم بررسی عناصر مشترک در:
استنباط حکم واقعی از ادله محرزه و
استنباط وظیفه عملی از اصول عملیه
۳
در صورت فقدان دلیل محرزه، به سراغ اصول عملیه می رویم.
اصلی عملی کاشفیت ندارد و تنها انسان را از سرگردانی نجات می دهد (وظیفه عملی ظاهری)
مثالی که نشان می دهد اصل لزوما کاشفیت ندارد این است که طبق استصحاب که یک اصل است، اگر شما صبح یقین دارید که لباست پاک است، سپس نود درصد احتمال میدهی نجس شده، استصحاب طهارت می گوید بگو پاک است، در حالی که این اصل تنها ده درصد کاشفیت دارد
مثال
اصل برائت: اگر دلیلی بر وجوب یا حرمت عملی نیافتیم در انجام آن مخیریم.


۶
در هر واقعه ای که فقیه در صدد یافتن حکم است، حتما یک اصل عملی در مقام وجود دارد پس هیچگاه دست فقیه از دلیل خالی نیست. چنانچه مشهور است: «الاصل دلیل حیث لا دلیل»
در عمل، فقها ابتدا اصل عملی در مقام را تعیین می کنند. سپس اگر دلیل محرز همراه این اصل بود دیگر نیاز به بررسی جزئی آن دلیل (دلالت و سند) نیست اما اگر دلیل محرز مخالف اصل بود آنگاه دلیل را تفصیلا بررسی می کنند.


۵
جستجو برای یافتن یک دلیل شرعی که حکم مساله را بیان کند
دلیل محرز وجود دارد؟
خیر
بله
بهر حال فقیه باید وظیفه مکلف را در نظر انجام فعل یا ترک آن معین کند
فقیه به یکی از اصول عملیه رجوع کرده، حکم را معین می کند.
استنباط حکم بر اساس آن دلیل محرزه
مراحل فقیه در استنباط یک حکم شرعی


انواع عناصر مشترکه (حجّیّت قطع، ادله، اصول عملیه و تعارض) (۰۱۹)
۷
انواع عناصر مشترکه در علم اصول
حجّیّت قطع
ادله محرزه
اصول عملیه
تعارض
شرعی
عقلی
لفظی
غیر لفظی
سه مطلب باید بررسی شود
اثبات صدور
حجّیّت ظهور
دلالت ظهور
اثبات صدور
حجّیّت و دلالت ظهور
دو مطلب باید بررسی شود
بین ادله محرزه
بین اصول عملیه
بین ادله و اصول


«**حجّیّت قطع**» عنصر مشترک بین هر دو نوع استنباط (۰۱۹)
نهایت امر این است که فقیه با مراجعه به ادله، قطع به حکم پیدا کند
اگر قطع حجت نباشد، دیگر هیچ تلاشی در استنباط فایده نخواهد داشت.
۱
حجّیّت قطع، یعنی اگر قطع و یقین به مساله یا حکمی پیدا کردیم، این یقین ما بر ما حجت است.
حجّیّت قطع، عنصر مشترک در استنباط حکم از ادله محرزه و اصول عملیه
حجّیّت قطع، پایه و اساس هر گونه عملیات استنباط است
حجّیّت قطع، مهمترین و کلی ترین قاعده اصولی و اعم عناصر مشترک است
احتجاج عبد نسبت به مولی: (یعنی عبد می گوید من قطع پیدا کردم به عدم تکلیف و معذورم)
قطع به عدم تکلیف معذّر است
۳
۲
معذّریت قطع، اگر مکلف به عدم تکلیفی **قطع** پیدا کرد و در واقع و برخلاف قطع او تکلیفی ثابت بود و او به ورطه مخالفت با امر الهی افتاد
عبد معذور است
مولی نمی تواند او را عقاب کند
مثال
عبد قطع پیدا کند که فلان مایع آب است بنوشد، بعد معلوم شود شراب بوده است.
معنای **حجّیّت قطع**، ملخص در دو امر
دقت کنید مفهوم معذریت و منجّزیت به این معناست که ما حتی در حال قطع، ثبوتا احتمال عدم اصابه به واقع متصور است
احتجاج مولی نسبت به عبد: (یعنی مولی می گوید من که گفتم، تو هم که بواسطه قطع می دانستی چرا عمل نکردی)
۴
منجّزیت قطع: قطع و یقین عبد به تکلیف اثبات شده (وجوب یا حرمت) موجب لازم الامتثال شدن آن تکلیف می شود و اگر عبد امتثال نکند، عمداً به مخالفت امر الهی پرداخته است.
عبد معذور نیست!
عبد مستحق عقاب است
مثال
عبد قطع پیدا کند که فلان مایع شراب است و نوشیدن آن حرام است ولی با این حال بنوشد.
قطع به تکلیف منجّز است



خصوصیات قطع
(۰۲۰)
۱
خصوصیات قطع
(آثار تکوینی)
۲
۱) ایجاد جزم نفسانی
قطع در انسان باعث ایجاد و استقرار یک طمانینه نفسانی نسبت به چیزی که علم دارد می شود.
ذاتی قطع و غیر قابل انفکاک از آن
۳
۲) کاشفیت از واقع
قطع عین انکشاف است نه اینکه قطع چیزی باشد و انکشاف از صفات آن باشد
کاشفیت از واقع، ذاتی قطع و غیر قابل انفکاک از آن است.
قطع بعضا واقع نما است و لزوما همیشه واقع نیست چون کسی که جهل مرکب دارد نمی داند واقع چیست
۴
۳) محرکیت قطع
(ثمره جری عملی)
محرکیت بسوی آنچه موافق غرض قاطع است
برآیند دو عامل باعث تحریک بسوی غرض می شود. اول میزان اهمیت خود غرض و دوم احتمال حصول غرض
مثال
قطع به وجود آب در اتاق برای تشنه محرکیت دارد. در لاتاری با احتمال برد بسیار پایین بدلیل میزان اهمیت نتیجه محرکیت دارد
محرکیت تنها برای قطع نیست، حتی ظن هم محرکیت دارد.
۵
۴) حجیّت قطع
حجیّت یعنی معذریت و منجّزیت (لازم الامتثال)
این حجیت تنها نسبت به احکام مقطوع مولی که حق الطاعه دارد متصور است
حجیّت قطع ناشی از مولویت مولی+ انکشاف قطع از حکم مولی است نه از خصوصیت قطع بودن قطع
محل بحث در علم اصول
معتقدین به حق الطاعه می گویند علاوه بر قطع، وهم و ظن هم حجت است زیرا دایره حق الطاعه مولی وسیع است.

تنجیزی یا تعلیقی بودن قطع (۰۲۱)

۱

در اینکه این حجّیّت قطع تنجیزی است یا تعلیقی است اختلاف است

بحث ثبوتی است

تنجیزی: اگر تنجیزی باشد یعنی به مجرد حصول قطع، آن قطع منجّز است و غیر قابل ترخیص دادن است

نظر مشهور این است که حجّیّت و منجّزیت از لوازم ذاتی قطع است (قاعده قبح عقاب بلابیان) لذا مولی نمی تواند ترخیص از قطع صادر کند زیرا باعث افتادن عبد در معصیت می شود که قبیح است.

اشتباه زیرا معلوم است قطع به تکلیف هر کسی که دستور صادر می کند منجّز و لازم الامتثال نیست

پس فقط قطع به تکلیف مولی که حق الطاعه دارد (یعنی او که عقل به وجوب امتثالش حکم می کند) منجّز است نه هر قطعی. **پس ریشه بحث بر می گردد به حق الاطاعه مولی**

تعلیقی: اما تعلیقی یعنی مولی می تواند و حق دارد که ترخیص بدهد. یعنی حجیت قطع، معلق است بر عدم اذن مولی بر ترخیص. اینکه ترخیص بدهد نه به این معنا ست که بگوید حق الاطاعه ندارم بلکه بگوید به این قطعت نمی خواهد عمل کنی

آقای صدر

آقای صدر معتقد است حجّیّت قطع تعلیقی است. زیرا این حق مولی است و خودش از آن صرفنظر کرده است. البته خود این ترخیص باید به قطع بر ما ثابت شود

شاید مولی بخواهد از حقش دست بردارد لذا در صورت ترخیص معصیت در کار نیست. معصیت مخالفت با خواست مولی است ولی حق الاطاعه از اساس متوقف بر عدم ورود ترخیص از سوی مولی است یعنی اساسا مولی می تواند مخالفتی را با استفاده از حق خود از دایره حق الاطاعه خود خارج کند

۲

دقت کنید بحث فوق ثبوتی بود. در مرحله اثبات، مولی در موارد قطع، لسان برای بیان این ترخیصش ندارد اما در موارد وهم و شک، لسان دارد بوسیله جعل حکم ظاهری

اصطلاحا گویند مولی در بیان مخالفت با قطع «لسان» ندارد. اما چرا مولی در ترخیص دادن از قطع لسان ندارد؟

زیرا این ترخیص از دو حال خارج نیست:

الف) اگر این ترخیص حکم واقعی باشد که محال است زیرا:

اولا اجتماع تکلیف واقعی که مکلف به آن قطع دارد با اباحه واقعی شارع در یک حکم، اجتماع ضدین است و محال است

ثانیا اگر شارع بگوید به قطع خود عمل نکن مکلف به قطع خود به خود همین خطاب هم نباید عمل کند: تسلسل باطل

ب) اگر این ترخیص، حکم ظاهری باشد این هم محال است زیرا:

در موضوع حکم ظاهری شک اخذ می شود حال اینکه با وجود فرض قطع در مکلف، دیگر شکی در کار نیست که بخواهد حکم ظاهری صادر شود

۳

ترخیص شارع (چه ظاهری چه واقعی) در موارد قطع به تکلیف محال است.

۴

دقت کنید همانطور که مولی در ترخیص از منجّزیت قطع لسان ندارد در سلب معذریت قطع هم لسان ندارد

۵

خلاصه :

اولا هر انکشافی اعم از قطع و شک و ظن و وهم نسبت به امر مولی منجّز است

+

ثانیا این منجّزیت مشروط بعدم ترخیص از سوی مولی است

+

و ثالثا این ترخیص فقط در موارد انکشاف غیر قطعی (شک و وهم و ظن) ممکن است

اثر تنجیزی یا تعلیقی بودن قطع در علم اجمالی (۰۲۱)

۱

در ادامه بحث تنجیزی یا تعلیقی بودن قطع، دو بحث در همین رابطه نسبت به علم اجمالی مطرح است

۲

بحث اول: آیا مولی می تواند در همه اطراف علم اجمالی ترخیص بدهد (ترخیص در مخالفت قطعیه)؟ که خود شامل سه سوال است:

این بحث سنتا ذیل بحث قطع مطرح می شود

۱)آیا ثبوتا مولی می تواند در جمیع اطراف علم اجمالی ترخیص بدهد یعنی آیا حرمت مخالفت قطعیه تنجیزی است یا تعلیقی؟

پاسخ این است که ما ثبوتا قطع و علم تفصیلی را هم معلق دانستیم به عدم ترخیص از سوی مولی، چون اطاعت حقی است برای مولی و حق قابل دست برداشتن است. لذا در موارد علم اجمالی که به طریق اولی اینگونه است

زیرا عبد احتمال می دهد اغراض ترخیصیه مولی در بین اطراف علم اجمالی بر اهداف الزامیه اش بچربد. پس منجّزیت علم اجمالی معلّق بر عدم ترخیص مولی است

۲)در صورت مثبت بودن این پاسخ، آیا مولی برای بیان این ترخیص لسان هم دارد ؟

پاسخ مثبت است. در اینجا برخلاف حالت قطع، مولی لسان دارد چون می تواند بگوید ای کسی که شک در اطراف علم اجمالی داری، ترخیص به تو می دهم. اینجا شاک می داند شاک است. در واقع این حکم مولی بر ترخیص، خود حکم ظاهری است که قبلا گفتیم مبادی مستقل ندارد و در جهت حفظ ملاکات برای اباحه اقتضائیه است.

اما در مورد قطع مولی اگر بگوید ای کسی که قطع داری، به قطعت عمل نکن. اینجا هیچکس این را به خود نمی گیرد و می گوید من که قطع دارم، مولی با دیگران است. علاوه بر اینکه مستلزم دور است چون خود این پیام که به قطعت عمل نکن نوعی قطع برای عبد ایجاد می کند که ریشه خود را می زند

۳)آیا اثباتا این ترخیص محقق شده یا نه؟

اثباتا ترخیص از مخالفت قطعیه محقق نشده است. بر عکس ما دلیل اثباتی داریم که مولی منع از ترخیص در همه اطراف علم اجمالی و مخالفت قطعیه کرده است.

مثال

مانند روایتی که می پرسد دو ظرف دارم که یکی نجس است ولی نمی دانم کدام. حضرت می بفرمایند هر دو را بریز و تیمم کن

۳

بحث دوم: آیا مولی می تواند در یک طرف علم اجمال ترخیص بدهد یا خیر؟ آیا اطلاقات ادله برائت شامل اطراف علم اجمالی می شود.

این بحث سنتا ذیل برائت بحث می شود

توضیح آنکه قاعده برائت ابتدائا اطلاق دارد یعنی هم شامل موارد شک بدوی می شود هم شامل موارد علم اجمالی می شود. حال باید دید واقعا شامل اطراف علم اجمالی می شود یا نه؟

یک قاعده کلی: اگر در جایی یک سیره یا ارتکاز عقلایی وجود داشته باشد و مولی بخواهد در دامنه آن سیره، حکمی را جعل کند که نسبت به آن سیره عقلا، موسع یا مضیق باشد، در این جور موارد مولی نمی تواند این کار را با اطلاق انجام دهد و فقط باید تصریح کند.

تعبیر عامیانه اش این است که مردم می گویند خدا هم همون کاری را می خواهد که ما داریم انجام می دهیم. در حقیقت همین رفتار عقلا باعث انصراف اطلاق مولی به همین رفتار عقلا می شود.

مثال

مثلا سیره عقلا این است که به خبر ثقه عمل می کنند. مولی اگر می خواهد این عمل را ردع کند باید توسط یک تصریح ردع کند و با اطلاقات ادله ناهی از ظن مثل «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا» نمی تواند این ردع را انجام دهد چون عقلا می گویند این شامل ما نمی شود و این ظنون اعتقادی را می گوید

اما تطبیق در مقام چه می شود؟

۴

در مقام باید گفت سیره عقلائیه این است که اغراض الزامیه شان بر اغراض ترخیصیه شان می چربد (مثلا وقتی سمی بین ده ظرف است هیچکدام را نمی خورند) و لذا قاعده برائت را فقط شامل شک بدوی می دانند و شامل علم اجمالی نمی دانند و در اطراف علم اجمالی ترخیص جاری نمی کنند

قطع طریقی و قطع موضوعی (۰۲۳)

۱ قطع بصورت کلی بر دو نوع است:

۲ **۱) قطع طریقی**

کار اصلی اش منجّز کردن حکم است

قطعی که طریقی است بسوی کشف حکم شرعی است

مثال: «الخمر حرام» که در آن موضوع حکم «خمر» است.

در اینجا قطع نقشی در حرمت واقعی خمر ندارد و حرمت خمر (چه مکلف قطع پیدا کند چه نکند) ثابت است

نقش قطع طریقی این است که حکم واقعی را نسبت به قاطع آن منجّز می کند. یعنی بعد از اینکه مکلف قطع پیدا کرد به آن حکم بر او منجّز می شود.

۳ **۲) قطع موضوعی**

کار اصلی اش فعلی کردن حکم است

قطع به موضوعات خارجیه است و قطعی است که در وجود و فعلیت یافتن حکم شرعی موثر باشد و برای حکم شرعی به منزله موضوع است

قطعی که در لسان دلیل اخذ شده یعنی مولی لفظ قطع را در لسان دلیل خود آورده است

مثال: آنچه به خمر بودنش قطع داری حرام است

در اینجا «آنچه به خمر بودنش قطع داریم» موضوع حکم است. لذا اگر مایعی که به خمر بودنش قطع داریم آب بود بر ما واقعا حرام است و اگر مایعی واقعا خمر باشد ولی ما به خمر بودنش قطع نداریم بر ما حرام نیست.

۴ نکته اساسی این است که علم به خمریت نسبت به خمر طریقی است زیرا علم ما به خمر باعث تحقق خمر در عالم خارج نمی شود و نسبت به تحقق خمر در عالم خارج قطع طریقی است اما علم به خمریت نسبت به معلوم الخمریه موضوعی است زیرا با علم به خمر، یک معلوم الخمریه در عالم خارج محقق می شود. حال اگر شارع بگوید «الخمر حرام»، علم من به خمریت این مایع، قطع طریقی است یعنی می فهمیم خمر در خارج هست که در کنار قطع طریقی به موضوع حکم شرعی «الخمر حرام» باعث می شود که حکم شرعی فوق فعلیت در حق من بیابد. اما اگر شارع بگوید «المقطوع الخمر حرام»، علم به خمر درست است که علم طریقی به خمر است اما قطع طریقی به موضوع حکم شرعی نیست، آنچه قطع طریقی به موضوع حکم شرعی است، قطع به این است که من علم به خمریت دارم. این واسطه را البته معمولا در نظر نمی گیریم. لذا علم به خمر در «الخمر حرام» قطع طریقی است و در «المقطوع الخمر حرام» قطع موضوعی است.

۵ منجّزیت و معذریت قطع تنها به جهت کاشفیت آن از حکم مولی است و قطع از حکمی کاشفیت بعمل می آورد که نسبت به آن طریقی باشد

تنها قطع طریقی باعث منجّزیت حکم می شود.

بنابراین قطع موضوعی باعث منجّزیت حکم نمی شود مثلا قطع به خمریت مایعی فقط کاشف از خمر بودن آن مایع است و در مورد حرمت یا جواز آن کاشفیتی ندارد

در حقیقت این قطع موضوعی به انضمام قطع دیگری مانند حکم «حرمت مقطوع الخمریه» باعث منجّزیت می شود نه به تنهایی

بنابراین قطع موضوعی، قطع به موضوعات خارجیه است که منجّزیت ندارد

مثال: قطع به سفید بودن سقف منجّزیت ندارد.

۶ **خلاصه بحث**

قطع طریقی ← انکشاف از حکم شرعی ← به تنهایی منجّز است.

قطع موضوعی ← انکشاف از موضوعات خارجی ← قطع موضوعی + قطع به یک حکم دیگر ← به انضمام هم منجّز هستند و قطع موضوعی به تنهایی منجّز نیست.

۷ گاهی یک قطع نسبت به تکلیفی طریقی و نسبت به تکلیف دیگر موضوعی است.

مثال: خمر حرام است و هر که به حرمت خمر قطع دارد، فروش آن برایش حرام است.

قطع به حرمت خمر نسبت به حکم حرمت خمر، قطع طریقی است و نسبت به حکم حرمت بیع خمر، قطع موضوعی است.

دو معنای اصابه قطع به واقع (۰۲۴)

۱
اصابه به قطع دو جنبه دارد:

۲
۱) اصابه به واقع

تصدیق ذاتی

یعنی امری که به آن قطع داریم در عالم خارج هم واقعا وجود داشته باشد

۳
۲) تحصیل قطع از روشهای عقلایی

تصدیق موضوعی

یعنی اینکه قاطع در اسباب وصول به قطعش مطابق با رفتارهای عقلایی عمل کند. یعنی اسبابی که بواسطه آن قطع برای قاطع حاصل شده از سوی عقلا پذیرفته باشد و موجه باشد.

ممکن است فردی با کوچکترین خبری به قطع برسد ولی عقلا این را نمی پذیرند یا برعکس فردی ممکن است حتی با خبر متواتر هم برای او قطع حاصل نشود، این هم پذیرفتنی نیست.

مثال

اگر کسی با شنیدن خبری از یک فرد دروغگو قطع به خبر کند و اتفاقا آن خبر در خارج هم محقق شده باشد، اصابه به قطع به معنای اول وجود دارد ولی به معنای دوم خیر

حال اگر قطع از طریق اسباب عقلایی و صحیح بدست آید، به این می گویند **یقین یا تصدیق موضوعی**. و اگر یقینی توسط اسباب عقلایی بدست نیاید، به آن **یقین یا تصدیق ذاتی** گویند.

میزان انحرافی که یقین ذاتی از یقین موضوعی دارد، یک موقع به اندازه ای است که عموم قطع های عقلا آن مقدار را می پذیرد. ولی قطع افرادی مثل یک وسواسی که بی خود قطع پیدا می کند به نجاست چیزی (**قطّاع**)، انحراف زیادی دارد

۴
نکته دیگر اینکه عین همین نکته در مورد ظن و شک هم صادق است. یعنی ظن ما هم می تواند به معنای اول مطابق با واقع باشد و هم به معنای دوم یعنی عقلایی بودن اسباب حصول ظن مطابق با واقع باشد. مثلا اگر کسی که همیشه دروغ می گوید چیزی بگوید برای ما نباید ظن ایجاد کند

۵
یقین های موضوعی بعضی مواقع از نوع اولیه و بدیهیات هستند و برخی مواقع از نوع استنتاجی هستند. طرق حصول یقین موضوعی از طریق استنتاج:

یقین ها ی استنتاجی که از طریق صغری و کبرا بدست می آیند مانند قیاس

از طریق یقین به مجموعه ای از قضایاست که هر کدام به درصدی و احتمالی نتیجه را اثبات می کنند که از مجموع آنها احتمال صدق نتیجه بسیار بالا می رود به گونه ای که احتمال خلاف آن بسیار کوچک می شود که ذهن انسان آن را بشمار نمی آورد. ذهن انسان ده رقم اعشار را حساب نمی کند. مثلا اگر از نظر فیزیکی حساب کنیم احتمال از بین رفتن زمین ده به قوه منهای بیست است ولی انسان به این احتمال اهمیت نمی دهد.

۶
سوال: آیا حجیّت قطع مشروط به این معانی اصابه است؟ یعنی آیا زمانی که قطع اصابه پیدا کند حجت است یا خیر؟

حجیّت قطع به معنای منجزیت و معذریت مشروط به هیچیک از این دو معنای اصابه قطع نیست.

۷
مشروط نبودنش به معنای اول که واضح است زیرا برای حجیّت قطع نیازی نیست آنچه به آن قطع داریم مصیب الی الواقع باشد. زیرا اصابه به واقع خارج از کنترل ماست.

به همین دلیل متجرّی هم مستحق عقاب است زیرا با عاصی هیچ فرقی ندارد.

۸
علاوه بر این لازمه حجت بودن قطع این نیست که فقط از روشهای عقلایی تحصیل شده باشد. اما توضیح تفصیلی آن این است که:

قطع قطّاع منجز است

اینکه برایش منجّز است به این دلیل است که قطع قطاع، مثل یقین موضوعی محرک است و اگر زیر پا بگذارد، حق الاطاعه مولی را وقعی ننهاده است.

ولی قطع قطّاع معذر نیست!

اینکه قطعش معذر نیست به این دلیل است که قطاع در ابتدا و قبل از اینکه به قطع برسد می داند که او در رسیدن به قطع خود مانند متعارف عمل نمی کند. لذا علم اجمالی پیدا می کند که برخی از آن مواردی که در آینده قطع به اباحه و عدم آنها پیدا می کند، مطابق با واقع نیستند پس برخی از آنها منجّز است لذا این علم اجمالی خود منجّز است لذا قطع قطاع معذر نیست.

۹
خلاصه آنکه اگر قطع از طریق عقلایی حاصل نشود یک بال حجیت را دارد. به تعبیر دیگر اگر قطع از راه عقلایی هم حاصل نشود و مصیب الی الواقع هم نشود حجت است.

دایره حق الطاعه (۰۲۵)

۱

حال که فهمیدیم قطع به تکلیف مولایی که حق الطاعه دارد منجّز است، باید دید دایره حق الطاعه مولی چقدر است؟ سه نظر وجود دارد:

۲

دایره حق الطاعه مولی

۱) دایره حق الطاعه همه تکالیفی است که قطع به وجود آنها حاصل می گردد — نظر مشهور

۲) دایره حق الطاعه نسبت به بعضی از تکالیفی است که قطع به وجود آنها حاصل می گردد ← یعنی تنها تکالیفی که از طریق قرآن و سنت پیدا شود نه از طریق استدلالهای عقلی — نظر اخباریون

۳) دایره حق الطاعه نسبت به همه تکالیف مولی است. چه از طریق قطع بدست آید چه از طریق ظن و احتمال

معیار اینجا عدم هتک حرمت مولی است

← چون مخالفت با مولی آنقدر عظیم است که حتی اگر احتمال کمی هم بدهیم باید بواسطه عظمت حق الطاعه و رعایت حرمت مولی، عمل به احتیاط کرد. — نظر آقای صدر

← دلیل دیگر اینکه آنچه باعث منجّز شدن قطع می شود (مولویت مولی + انکشاف قطع از حکم مولی) است که این هر دو در ظن و احتمال هم وجود دارند

۳

البته قطع به عدم تکلیف از دایره حق الطاعه خارج است زیرا تکلیفی که در واقع ثابت است ولی مکلف قطع به عدم آن دارد، نمی تواند محرک تکلیف باشد.

۴

در حقیقت منجّزیت برای قطع، بماهو قطع ثابت نیست بلکه آنچه باعث منجّزیت قطع می شود انکشاف آن است که این عنصر انکشاف علاوه بر قطع در ظن و احتمال و وهم نیز وجود دارد. پس هر انکشافی به هر درجه ای که باشد منجّز تکلیف است.

← خلاصه آنکه ملاک منجّزیت صرف انکشاف است چه این انکشاف از طریق قطع بدست آید چه از طریق ظن و احتمال و وهم

← البته هرچه درجه انکشاف بالاتر باشد مخالفت قبیح تر و استحقاق عقاب بیشتر است.

قطع

ظن و احتمال و وهم

۶

اشتراک

- هر دو محرّکیت دارند.
- هر دو منجّز هستند.

منجّزیت قطع، مطلق یعنی غیر مشروط به عدم ورود ترخیص است ولی منجّزیت ظن و احتمال مشروط به عدم ورود ترخیص شارع است.

۵

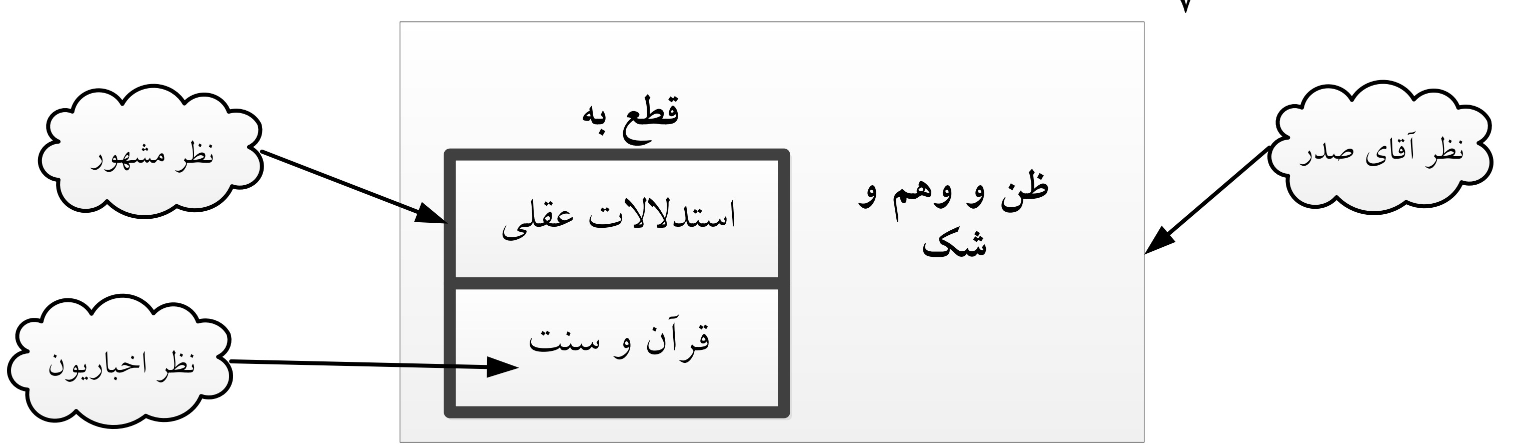
تفاوت

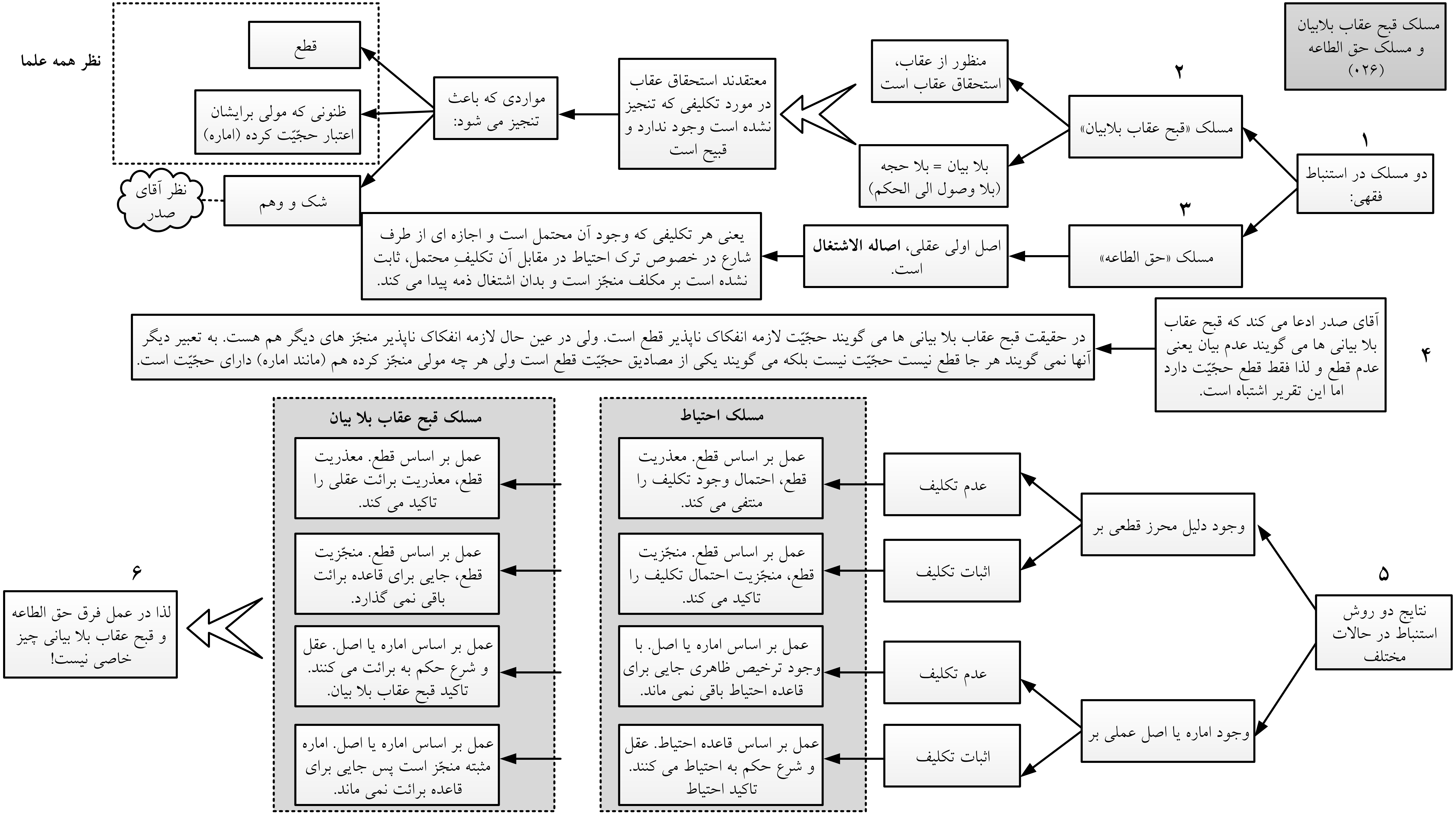
تفاوت اول: مولی در ترخیص از قطع لسان ندارد لذا هیچگاه محقق نمی شود، اما مولی می تواند در حالات وجود ظن و احتمال ترخیص ظاهری صادر کند

تفاوت دوم: قطع معذّر است اما ظن و احتمال معذّر نیستند ← زیرا هرگاه ظن به عدم تکلیف داریم در طرف دیگر وجود تکلیف هم محتمل است و همین مقدار از انکشاف، راه معذریت ظن و احتمال را می بندد.

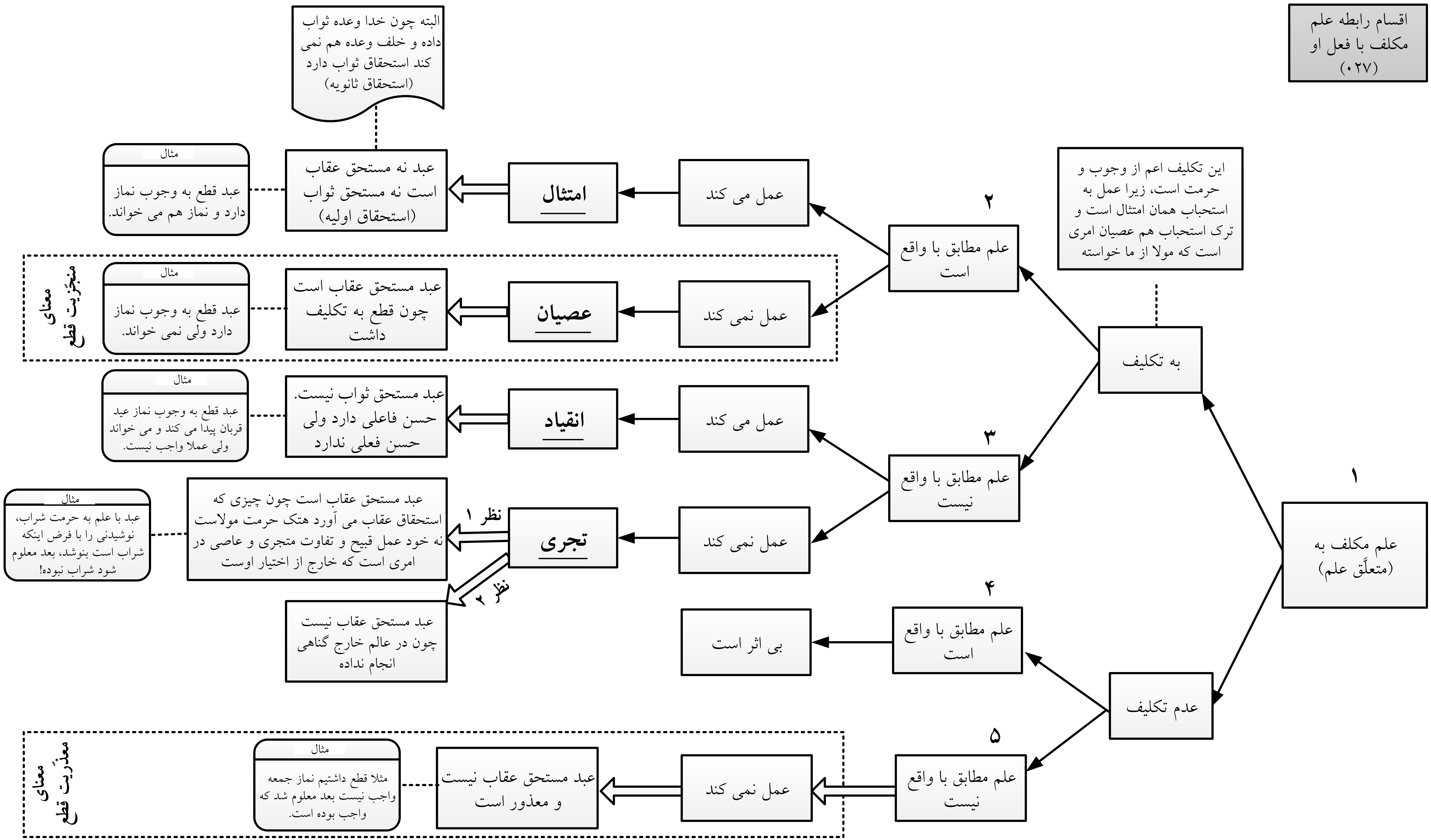
۷

خلاصه دایره حق الطاعه




مسلک قبح عقاب بلابیان
و مسلک حق الطاعه
(۰۲۶)
۱
دو مسلک در استنباط فقهی:
۲
مسلک «قبح عقاب بلابیان»
منظور از عقاب، استحقاق عقاب است
بلا بیان = بلا حجه (بلا وصول الی الحکم)
معتقدند استحقاق عقاب در مورد تکلیفی که تنجیز نشده است وجود ندارد و قبیح است
مواردی که باعث تنجیز می شود:
قطع
ظنونی که مولی برایشان اعتبار حجیّت کرده (اماره)
نظر همه علما
شک و وهم
نظر آقای صدر
۳
مسلک «حق الطاعه»
اصل اولی عقلی، **اصاله الاشتغال** است.
یعنی هر تکلیفی که وجود آن محتمل است و اجازه ای از طرف شارع در خصوص ترک احتیاط در مقابل آن تکلیفِ محتمل، ثابت نشده است بر مکلف منجّز است و بدان اشتغال ذمه پیدا می کند.
۴
آقای صدر ادعا می کند که قبح عقاب بلا بیانی ها می گویند عدم بیان یعنی عدم قطع و لذا فقط قطع حجیّت دارد اما این تقریر اشتباه است.
در حقیقت قبح عقاب بلا بیانی ها می گویند حجیّت لازمه انفکاک ناپذیر قطع است. ولی در عین حال لازمه انفکاک ناپذیر منجّز های دیگر هم هست. به تعبیر دیگر آنها نمی گویند هر جا قطع نیست حجیّت نیست بلکه می گویند یکی از مصادیق حجیّت قطع است ولی هر چه مولی منجّز کرده هم (مانند اماره) دارای حجیّت است.
۵
نتایج دو روش استنباط در حالات مختلف
وجود دلیل محرز قطعی بر
عدم تکلیف
اثبات تکلیف
وجود اماره یا اصل عملی بر
عدم تکلیف
اثبات تکلیف
مسلک احتیاط
عمل بر اساس قطع. معذریت قطع، احتمال وجود تکلیف را منتفی می کند.
عمل بر اساس قطع. منجّزیت قطع، منجّزیت احتمال تکلیف را تاکید می کند.
عمل بر اساس اماره یا اصل. با وجود ترخیص ظاهری جایی برای قاعده احتیاط باقی نمی ماند.
عمل بر اساس قاعده احتیاط. عقل و شرع حکم به احتیاط می کنند. تاکید احتیاط
مسلک قبح عقاب بلا بیان
عمل بر اساس قطع. معذریت قطع، معذریت برائت عقلی را تاکید می کند.
عمل بر اساس قطع. منجّزیت قطع، جایی برای قاعده برائت باقی نمی گذارد.
عمل بر اساس اماره یا اصل. عقل و شرع حکم به برائت می کنند. تاکید قبح عقاب بلا بیان.
عمل بر اساس اماره یا اصل. اماره مثبته منجّز است پس جایی برای قاعده برائت نمی ماند.
۶
لذا در عمل فرق حق الطاعه و قبح عقاب بلا بیانی چیز خاصی نیست!

اقسام رابطه علم مکلف با فعل او (۰۲۷)



تجرّی (۰۲۸)

۱ **عاصی**: مکلف اگر پس از قطع به تکلیف، مخالفت کرد و تکلیف در واقع ثابت بود، عاصی نامیده می شود.

۲ **متجری**: مکلف اگر پس از قطع به تکلیف، مخالفت کرد و تکلیف در واقع ثابت نبود، متجرّی نامیده می شود.

مثال: مثلا مایعی را به نیت شراب در حالیکه قطع به حرمت آن دارد بنوشد بعد بفهمد شراب نبوده و آب بوده است.

۳ در مورد متجری دو نظر وجود دارد:

۴ برخی (مانند مرحوم شیخ) می گویند متجری استحقاق عذاب ندارد چون تکلیفی در واقع ثابت نبوده است (قبح فعلی ندارد). بله نفسش و نیّت او معیوب است ولی عملش سالم است

۵ نظر مقابل این است که متجرّی استحقاق عذاب دارد زیرا:

۱) متجری با این کار هتک حرمت مولی کرده است و از این لحاظ بین عاصی و متجری تفاوتی وجود ندارد و گفتیم معیار تعیین دایره حق الطاعه عدم هتک مولی است.

۲) تفاوت عاصی و متجری در امری است که خارج اختیار این دو است و تکلیف را دائر مدار امر خارج از اختیار نمی توان کرد.

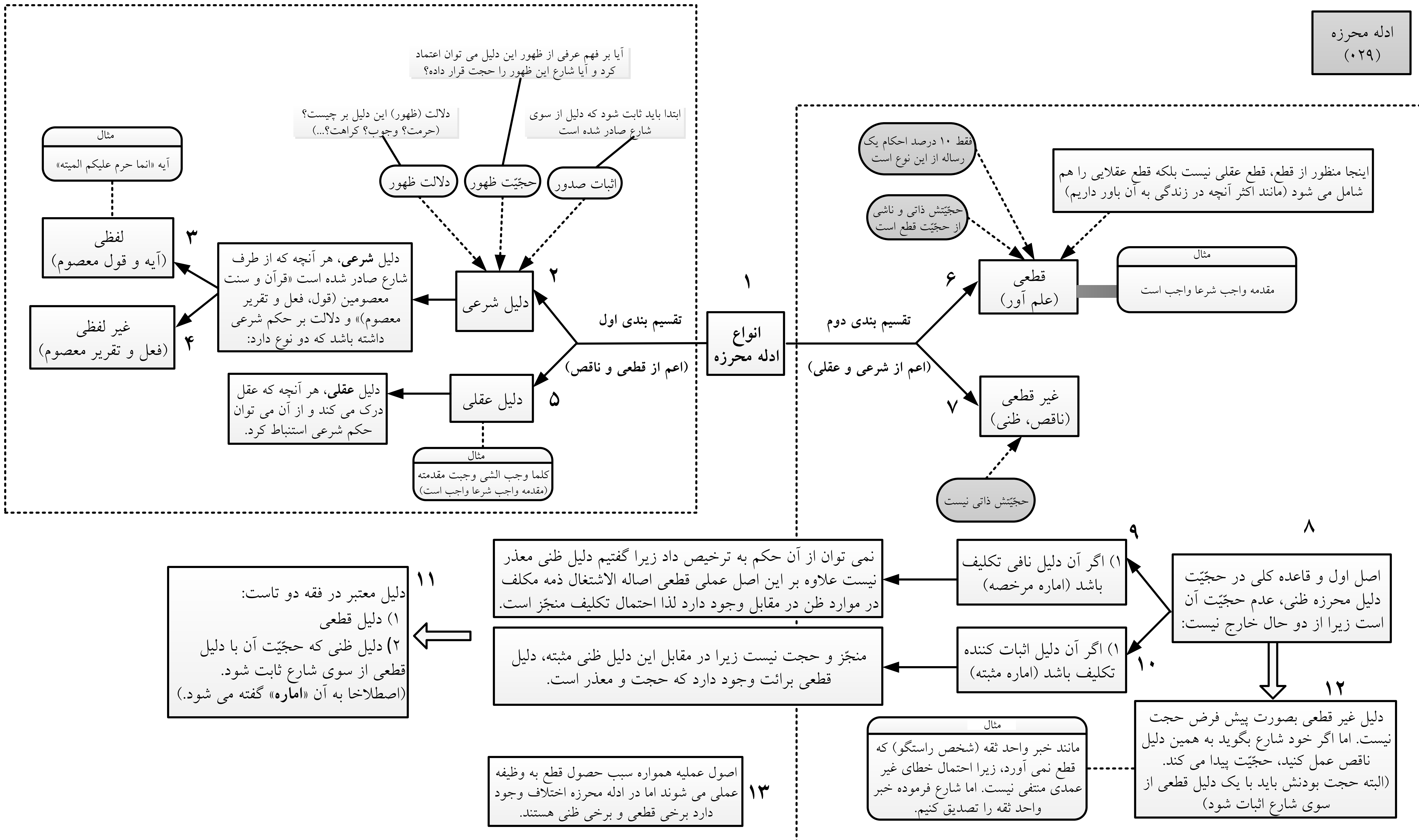
قبلا هم گفتیم لازمه حجیّت قطع، اصابه آن به واقع (به معنای اول) نیست یعنی برای حجیّت قطع نیازی نیست آنچه به آن قطع داریم مصیب الی الواقع باشد.

نکته ۱

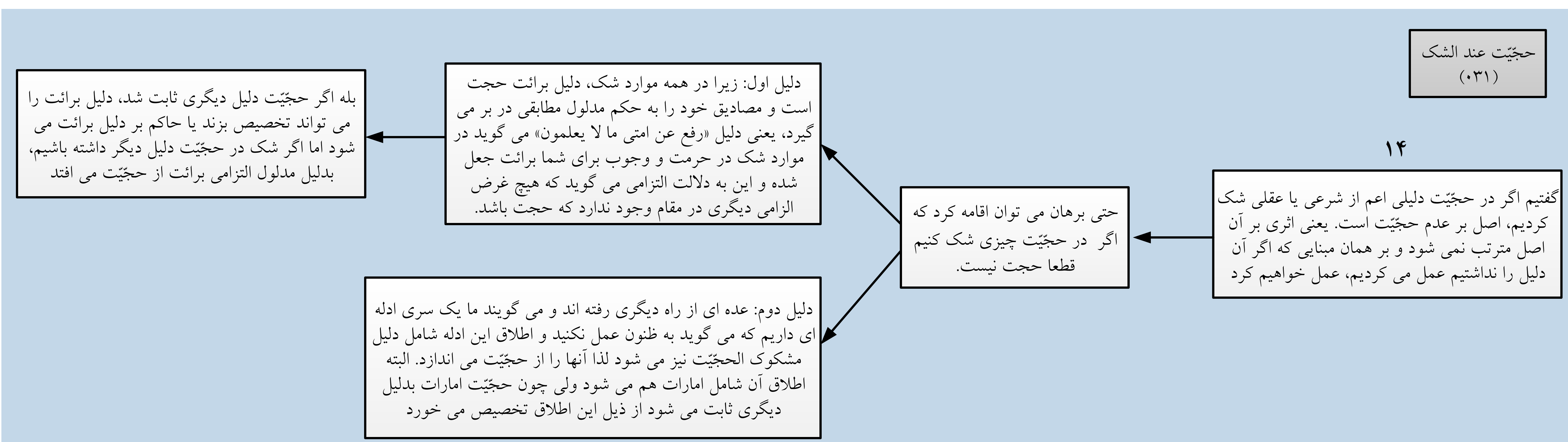
۶ دقت شود در اینجا بحث از تساوی عاصی و متجری در استحقاق عذاب است حال اینکه این دو دقیقا یک عذاب شوند یا عذاب متجری در خارج کمتر از عاصی باشد، برای ما قابل تعیین نیست و دست خدا باز است.

نکته ۲

۷ نکته دیگر اینکه آثار ذاتی گناه بر عاصی بار می شود ولی بر متجری خیر. مثلا شرب خمر طبق روایات باعث عدم قبولی نماز برای ۴۰ روز می شود که مسلم است در مورد عاصی هست نه متجری



ادله محرزه
(۰۲۹)
۱
انواع
ادله محرزه
تقسیم بندی اول
(اعم از قطعی و ناقص)
۲
دلیل شرعی
دلیل **شرعی**، هر آنچه که از طرف شارع صادر شده است «قرآن و سنت معصومین (قول، فعل و تقریر معصوم)» و دلالت بر حکم شرعی داشته باشد که دو نوع دارد:
۳
لفظی
(آیه و قول معصوم)
مثال
آیه «انما حرم علیکم المیته»
۴
غیر لفظی
(فعل و تقریر معصوم)
دلالت ظهور
حجّیّت ظهور
اثبات صدور
دلالت (ظهور) این دلیل بر چیست؟ (حرمت؟ وجوب؟ کراهت؟...)
آیا بر فهم عرفی از ظهور این دلیل می توان اعتماد کرد و آیا شارع این ظهور را حجت قرار داده؟
ابتدا باید ثابت شود که دلیل از سوی شارع صادر شده است
۵
دلیل عقلی
دلیل **عقلی**، هر آنچه که عقل درک می کند و از آن می توان حکم شرعی استنباط کرد.
مثال
کلما وجب الشی وجبت مقدمته
(مقدمه واجب شرعا واجب است)
تقسیم بندی دوم
(اعم از شرعی و عقلی)
۶
قطعی
(علم آور)
مثال
مقدمه واجب شرعا واجب است
فقط ۱۰ درصد احکام یک رساله از این نوع است
حجّیّتش ذاتی و ناشی از حجّیّت قطع است
اینجا منظور از قطع، قطع عقلی نیست بلکه قطع عقلایی را هم شامل می شود (مانند اکثر آنچه در زندگی به آن باور داریم)
۷
غیر قطعی
(ناقص، ظنی)
حجّیّتش ذاتی نیست
۸
اصل اول و قاعده کلی در حجّیّت دلیل محرزه ظنی، عدم حجّیّت آن است زیرا از دو حال خارج نیست:
۹
۱) اگر آن دلیل نافی تکلیف باشد (اماره مرخصه)
نمی توان از آن حکم به ترخیص داد زیرا گفتیم دلیل ظنی معذر نیست علاوه بر این اصل عملی قطعی اصاله الاشتغال ذمه مکلف در موارد ظن در مقابل وجود دارد لذا احتمال تکلیف منجّز است.
۱۰
۱) اگر آن دلیل اثبات کننده تکلیف باشد (اماره مثبته)
منجّز و حجت نیست زیرا در مقابل این دلیل ظنی مثبته، دلیل قطعی برائت وجود دارد که حجت و معذر است.
۱۱
دلیل معتبر در فقه دو تاست:
۱) دلیل قطعی
۲) دلیل ظنی که حجّیّت آن با دلیل قطعی از سوی شارع ثابت شود.
(اصطلاحا به آن «**اماره**» گفته می شود.)
۱۲
دلیل غیر قطعی بصورت پیش فرض حجت نیست. اما اگر خود شارع بگوید به همین دلیل ناقص عمل کنید، حجّیّت پیدا می کند.
(البته حجت بودنش باید با یک دلیل قطعی از سوی شارع اثبات شود)
مثال
مانند خبر واحد ثقه (شخص راستگو) که قطع نمی آورد، زیرا احتمال خطای غیر عمدی منتفی نیست. اما شارع فرموده خبر واحد ثقه را تصدیق کنیم.
۱۳
اصول عملیه همواره سبب حصول قطع به وظیفه عملی می شوند اما در ادله محرزه اختلاف وجود دارد برخی قطعی و برخی ظنی هستند.



حجّیّت عند الشک
(۰۳۱)
۱۴
گفتیم اگر در حجّیّت دلیلی اعم از شرعی یا عقلی شک کردیم، اصل بر عدم حجّیّت است. یعنی اثری بر آن اصل مترتب نمی شود و بر همان مبنایی که اگر آن دلیل را نداشتیم عمل می کردیم، عمل خواهیم کرد
حتی برهان می توان اقامه کرد که اگر در حجّیّت چیزی شک کنیم قطعا حجت نیست.
دلیل اول: زیرا در همه موارد شک، دلیل برائت حجت است و مصادیق خود را به حکم مدلول مطابقی در بر می گیرد، یعنی دلیل «رفع عن امتی ما لا یعلمون» می گوید در موارد شک در حرمت و وجوب برای شما برائت جعل شده و این به دلالت التزامی می گوید که هیچ غرض الزامی دیگری در مقام وجود ندارد که حجت باشد.
بله اگر حجّیّت دلیل دیگری ثابت شد، دلیل برائت را می تواند تخصیص بزند یا حاکم بر دلیل برائت می شود اما اگر شک در حجّیّت دلیل دیگر داشته باشیم، بدلیل مدلول التزامی برائت از حجّیّت می افتد
دلیل دوم: عده ای از راه دیگری رفته اند و می گویند ما یک سری ادله ای داریم که می گوید به ظنون عمل نکنید و اطلاق این ادله شامل دلیل مشکوک الحجّیّت نیز می شود لذا آنها را از حجّیّت می اندازد. البته اطلاق آن شامل امارات هم می شود ولی چون حجّیّت امارات بدلیل دیگری ثابت می شود از ذیل این اطلاق تخصیص می خورد

نحوه اعتبار قرار دادن شارع برای ظنون منجّز (مانند اماره) (۰۳۰)

۱

گفتیم اگر دلیلی مثل خبر متواتر قطعی باشد، شکی نیست که می تواند نازل منزله قطع طریقی شود و حجت است زیرا فهمیدیم قطع حجت است. اما وقتی دلیل غیر قطعی است مانند حالت ظنون چطور؟ آیا حجت هستند؟

واقعیت این است که شارع، برخی ظنون مانند اماره را نیز حجت کرده است. ولی اماره برای اینکه حجت شود باید به گونه ای از سوی مولی، نازل منزله **قطع طریقی** شود.

حال سوال این است که مولی امکاناً و ثبوتاً چگونه می تواند ظنون و امارات را نازل منزله قطع و حجت قرار دهد در حالیکه قاعده قبح عقاب بلا بیان می گوید فقط قطع حجت است؟

۲
طبق مبنای حق الاطاعه که مشکلی نیست چون همانطور که قطع حجت است ظن و وهم و شک هم حجتند. اما طبق قائلین به قاعده قبح عقاب بلا بیان چطور؟ آنان که فقط قطع را حجت می دانند

۳
بنا بر مبنای قبح عقاب بلا بیان هم باید گفت خود عقلی که بر قاعده قبح عقاب بلا بیان حکم می کند، می گوید اگر در یک جایی تکلیف برای مکلف معلوم نبود ولی شارع نسبت به تکلیف محتمل اهتمام داشت و اهتمام خود را ابراز کند، عقل می گوید باید این را هم امتثال کنی. یعنی قبح عقاب بلابیان شامل تکالیف مقطوعه و تکالیف محتمله ای است که شارع نسبت به آنها اهتمام خود را بیان کرده است.

جعل حجیّت برای امارات، در حقیقت بیان اهتمام مولی برای اهمیت تکالیف احتمالی ناشی از امارات است. قبلا گفتیم بلا بیان یعنی بلاحجه و موضوع حکم عقل به حجیت (منجزیت و معذریت) از ابتدا آن چیزی است که یا عقلاً حجت باشد (مانند قطع) یا شارع آن را حجت قرار داده باشد، لذا منافاتی با قاعده قبح عقاب بلا بیان ندارد.

۴

حال سوال این است که مولی این کار را با چه لسانی بیان می کند؟

سه نظر درباره نحوه اعلام این اهتمام و جعل اعتبار برای ظنون (مانند اماره) وجود دارد:

۵
۱) جعل حجیّت:

به این معنا که شارع آن ظنون را نازل منزله قطع کرده **در منجّزیت و معذریت**

یعنی اثری را که قطع دارد را برای این ظنون نیز اعتبار کرده نه اینکه صد در صد یقینی را که قطع نتیجه می دهد اینها نیز نتیجه دهند (کاشف تام نیستند)

مثال: حجّت قرار دادن خبر ثقه از سوی شارع یعنی «**خبر ثقه منجّزٌ و معذّرٌ**»

نظر آقای صدر و مرحوم آخوند

۶
۲) جعل طریقیت:

به این معنا که شارع آن ظنون را نازل منزله قطع کرده **به جهت کاشفیت**

مثال: یعنی شارع می گوید «**خبر ثقه علمٌ**»

شارع اماره را نازل منزله قطع می کند به لسان ورود. یعنی شارع می گوید اماره را مصداق قطع می دانم و جعل علمیت می کنم برای اماره. یعنی یک مصداق حقیقی درست می کند برای حکم عقل.

این جعل حجیّت برای اماره از سوی شارع مصداق حقیقی برای حکم عقل به منجّزیت و معذریت است چون عقل گفته بود آن چیزی حجت است که قطع باشد یا شارع آن را حجت قرار داده باشد

نظر مرحوم نائینی

۷
۳) جعل حکم مماثل

به این معنا که شارع یک حکم ظاهری مطابق با مفاد آن ظنون جعل می کند

یعنی هر اماره و روایت بر یک حکمی، در حقیقت معادل جعل یک حکم ظاهری در مقام است و ما نسبت به این جعل حکم ظاهری قطع داریم، و این قطع طریقی حجت است

مثال: وقتی خبر ثقه می گوید نماز جمعه واجب است شارع یک وجوب نماز جمعه برای ما جعل می کند

نظر مرحوم شیخ

دقت کنید یک روایت بر نجاست چیزی، نجاست آن را که اثبات نمی کند بلکه منجّز بودن آن نجاست را اثبات می کند. نجاست آن حکم واقعی است که تنها با قطع بدست می آید

۸

نتیجه عملی همه این سه مبنا و نظر یکسان است.

واقعیت این است که برای هیچ کدام از اینها دلیل اثباتی نداریم. آنچه می توان گفت این است که موضوع حکم عقل به امتثال قطع است و امتثال آنچه شارع اهتمام خود را در اینکه آن را منجّز و معذر بداند ابراز کند. حال به هر لسانی که باشد. همه این لسان ها می خواهند اثبات کنند اهتمام مولی را

ایفای نقش قطع موضوعی توسط اماره (۰۳۱)

۱

فهمیدیم اماره نازل منزله قطع طریقی (در منجّزیت و معذریت)، که کاشف از حکم شرعی است، می شود.

← دلیل این مطلب این است که در قطع طریقی جنبه کاشفیت از حکم شرعی منظور است و شارع نقصان اماره را در جهت طریقیت و کاشفیت جبران کرده است و قدر متیقن از دلیل حجیّت اماره آن است که می تواند جایگزین قطع طریقی شود

← پس اگر اماره ای که شرعا حجت است بر ثبوت تکلیفی دلالت داشته باشد منجّزیت آن تاکید می گردد و اگر بر نفی تکلیف دلالت کند، معذر خواهد بود.

۲

اما آیا اماره می تواند نازل منزله قطع موضوعی هم شود؟

← مثلا اگر مولی بگوید آنچه را به خمر بودنش قطع داری دور بریز، سپس اماره ای که شرعا حجت است بر خمر بودن این مایع پیدا شد و ایجاد ظن کرد، ولی یقین به خمر بودن آن حاصل نشد، آیا وجوب دور ریختن بر چنین اماره ای هم مترتب است؟

← طبق نظر آقای نائینی که می گوید «الاماره قطع» یعنی اماره را علم می دانند، اماره می تواند نازل منزله قطع موضوعی بشود.

← اما از نظر مشهورکه می گویند اماره صرفا از نظر حجیّت آثار قطع را دارد و به معنای نازل منزله قطع نیست. باید مساله را بررسی کرد.

← برای پاسخ باید دقت کرد دو نوع قطع موضوعی داریم

این سوال کاملا کاربردی است

۳

انواع قطع موضوعی

۱) قطع موضوعی طریقی ← اینجا قطع بعنوان حجت و منجّز تکلیف در نظر گرفته می شود ← **ملاک صرف طریقیت و کاشفیت است**

۲) قطع موضوعی صفتی (نفسی) ← اینجا قطع بعنوان قطعی که کاشف تام است منظور است ← **ملاک یقین ۱۰۰ درصدی وکاشفیت تام است**

۴

با توجه به این مقدمه، دو حالت متصور است:

۵

۱) اگر منظور از قطع موضوعی در دلیل مذکور مانند «آنچه به خمر بودنش قطع داری را، دور بریز»، قطع موضوعی طریقی باشد یعنی مقصود آن از قطع هر چیزی است که حجت است و منجّز تکلیف است و ذکر قطع فقط برای مثال و ذکر نمونه ای از حجت است

← یعنی گفته اگر حجت داشتی که این خمر است نه اینکه لزوما باید یقین صد در صد داشته باشی

← در این حالت، اماره ای که حجت است قائم مقام قطع موضوعی **می شود** و بر آن وجوب دور ریختن مترتب **می شود**

← چون اینجا ملاک صرف طریقیت است

۶

۲) اگر منظور از قطع موضوعی در دلیل مذکور، قطع موضوعی نفسی و صفتی باشد یعنی مقصود آن از قطع هر چیزی است که کاشف تام است و حالت نفسانی است که هیچ شکی در آن راه ندارد

← یعنی گفته اگر یقین صد در صد داشته باشی که این خمر است بدون هیچ شکی

← در این حالت، اماره قائم مقام قطع موضوعی **نمی شود** و بر آن وجوب دور ریختن مترتب **نمی شود**

← چون اینجا ملاک یقین و کاشفیت تام است

۷

در حالت کلی نمی توان گفت کدام حالت است و در هر مورد باید با توجه به ظهور کلام تعیین کنیم منظور حجیّت است یا قطع نفسانی

اثبات جواز اسناد اماره به مولی (۰۳۳)

۱

ما دو حرمت اسناد داریم:

۱) حرمت اسناد آنچه در واقع از شارع صادر نشده به او زیرا مصداق کذب است.

کذب الی الله یعنی اسناد و نسبت دادن امر خلاف واقع به خداوند که از مسلمات است که حرام است مثلا چیزی را بی خودی به خدا نسبت دهیم که واجب کرده است.

اینجا وقتی قطع «طریقی» داری می توانی اسناد کنی.

۲) حرمت نسبت دادن آنچه را که علم نداری که جزء دین است، به خدا ولو واقعا جزء دین باشد.

اینجا قطعی که برای اسناد اخذ شده، قطع موضوعی است. یعنی فقط آنچه را نسبت به آن علم داری می توانی به خدا نسبت دهی

اینجا وقتی قطع «موضوعی» داری می توانی اسناد کنی.

۲

اگر دلیل قطعی (مانند خبر متواتر یا نص قرآن) بر حکم شرعی دلالت کند یا از لبان معصوم خبری را بشویم

این هم نازل منزله قطع طریقی می شود و هم نازل منزله قطع موضوعی و لذا هر دو حرمت برداشته می شود و از هر دو حیث اسناد صحیح است.

اسناد از روی علم

۳

اما اگر دلیل ظنی که شارع برای آن حجیّت جعل کرده (اماره) بر حکم شرعی دلالت کند آیا می توان آن حکم را به شارع اسناد داد؟ آیا این دو حرمت برداشته می شود؟

۴

حرمت اول:

چون گفتیم اماره نازل منزله قطع طریقی می شود، حرمت اولی یعنی حرمت کذب الی الله منتفی می شود. یعنی اماره طریق به فهم حکم الهی (حکم ظاهری) می شود.

البته دقت کنید اگر بخواهیم نفی کذب کنیم باید بپذیریم که مدلولات التزامی امارات حجت است. زیرا فقط در اینصورت است که می توان گفت وقتی اماره ای دلالت بر چیزی می کند، اِخبار از مدلول التزامی آن که مودای اماره که همان انتساب حکم به شارع است، کذب نیست

۵

حرمت دوم:

سه نظر وجود دارد:

۶

۱) برخی معتقدند اسناد آن به خداوند جایز نیست زیرا اماره تنها از جهت عملی منجّز و معذر قرار داده شده و نازل منزله علم نیست

۷

۲) برخی دیگر می گویند پاسخ به این سوال مانند پاسخ به جانشینی اماره به جای قطع موضوعی است یعنی حکم چنین است اگر قطع پیدا کردی حکمی از سوی خداست، آن حکم را به مولی اسناد بده. بعد اماره ای می آید که این حکم از سوی خداست

پس نخست باید دید قطعی که در موضوع اخذ شده کدام حالت است

اگر قطع موضوعی، طریقی است ومنظور از علم داشتن، حجت منظور است

اشکالی در اسناد حکم به مولی نیست البته اسناد نفس حجیّت و حکم ظاهری به شارع جایز است

اگر قطع موضوعی صفتی و نفسی (کاشف تام بودن) منظور است و منظور از علم، کاشف تام است

اسناد حکم به مولی جایز نیست چون اسناد بدون علم است

۸

۳) طبق نظر آقای نائینی که می گوید الاماره قطع یعنی اماره را نازل منزله علم می داند، این اسناد مجاز است زیرا از روی علم است.

حجّیّت مثبتات امارات و اصول عملیه
(۰۳۴)

تعریف

۱ مدلول **مطابقی** ← خبر دادن از چیزی بطور مستقیم

مثال: ساعت ۱۰ صبح است

۲ مدلول **التزامی** (**مثبتات**) ← دلالت یک خبر بر لوازم و نتایج آن چیز (**مثبتات**)

مثال: خورشید طلوع کرده است (از لوازم ساعته ده صبح بودن)

مثال: جمله «این کتاب مال علی» است، مدلول التزامی اش این است این کتاب مال حسن نیست مال زید نیست مال حسین نیست. این جمله در حقیقت میلیاردها مدلول التزامی دارد.

← در دو جمله کتاب مال زید است و کتاب مال علی است، مدلول التزامی هر کدام با مدلول مطابقی دیگری تعارض دارد. یعنی مدلول التزامی اولی می گوید کتاب مال علی نیست لذا با مدلول مطابقی دومی تعارض دارد

۳ در حوزه بحث مدلول مطابقی و التزامی، دو سوال مهم وجود دارد:

۱) اگر اماره یا اصلی حجت بود آیا مدلولهای التزامی آن هم حجت است یا خیر؟

۲) آیا اگر مدلول مطابقی اماره ای از حجّیّت ساقط شد، آیا مدلول التزامی آن هم تبعیت می کند و ساقط می شود یا خیر؟

۴ حجّیّت مثبتات

۵ مثبتات ادله

۱) اگر دلیل محرزه قطعی (حجت) باشد ← مدلول مطابقی آن حجت و ثابت است. / مدلول التزامی آن نیز حجت است.

مثال: خبر قطعی داریم خورشید طلوع کرده است (مدلول مطابقی)، قطع پیدا می کنیم که هوا روشن است (مدلول التزامی)

۲) زمانی که همان عنوانی که در موضوع حجّیّت مدلول مطابقی اخذ شده بر مدلول التزامی هم صادق باشد، مثل خبر ← مدلول مطابقی آن حجت و ثابت است. / مدلول التزامی آن نیز حجت است. ← زیرا در نزد عقلا، اخبار از یک چیز، اخبار از لوازمش هم هست. مثلا وقتی ثقه ای می گوید کتاب مال علی است، این به این معناست که کتاب مال زید نیست. بینه هم همینطور است.

۳) اگر دلیل محرزه ظنی باشد اما شارع برای آن جعل حجّیّت کرده باشد (اماره) ← مدلول مطابقی آن حجت و ثابت است. / در مورد حجّیّت مدلول التزامی آن چند نظر است.

نظر مرحوم نائینی: (حجّیّت مثبتات امارات): شارع مودای امارات را نازل منزله علم قرار داده پس همه لوازم علم بر آن مترتب می شود. و وقتی علمی به چیزی داریم، علم به لوازمش هم داریم. بنابر این در امارات هم اینگونه است. ← البته به جواب ایشان اشکال شده که زمانی می توان گفت که علم به چیزی مستلزم علم به لوازمش هم هست که علم وجدانی باشد. ولی وقتی شارع ما را متعبد به علمی می کند و جعل علمیت می کند فقط در دایره آن علم یقین خواهیم داشت نه نسبت به لوازم آن. یعنی فقط شارع ما را به مدلول مطابقی متعبد می کند

نظر آقای صدر: (حجّیّت مثبتات امارات): مثبتات امارات حجت است اما نه به دلیل اینکه برای اماره جعل علمیت شده بلکه بدین دلیل که علت تامه جعل حجّیّت اماره، کاشفیت آن است . ← چون تمام ملاک در حجّیّت امارات کاشفیت آنهاست و نسبت کاشفیت امارات به مدلول مطابقی و التزامی به یک میزان است. یعنی میزان کشف اماره نسبت به مدلول مطابقی و التزامی آن به یک اندازه است ← **نظر صحیح**

نظر آقای خویی: مجرد قیام دلیل بر حجّیّت اماره بدلیل کاشفیت آن برای اثبات مدلول التزامی کافی نیست زیرا ثبوتا ممکن است شارع مکلف را تنها به مدلول مطابقی اماره متعبد کرده باشد.

۶ مدلول التزامی اصول عملیه ← مدلول مطابقی آن حجت و ثابت است. / مدلول التزامی آن حجت نیست چون کاشفیت ندارد ← مگر در مواردی که در لسان دلیل، قرینه ای بر حجّیّت مدلول التزامی اضافه بر مدلول مطابقی باشد.

مثال: مثلا اگر یقین به تولد فرزندی بنام زید داشتیم و مدت بیست سال از او بی اطلاع بودیم، آنگاه حیات او را استصحاب کردیم، نمی توان گفت چون روییدن موی صورت لازمه عادی حیات هر مرد در این سن است، پس محاسن او روییده است.

۷ **نتیجه** ← مثبتات امارات حجت است اما مثبتات اصول عملی حجت نیست.

تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در سقوط حجیّت (۰۳۵)

۱

فهمیدیم اگر حجیّت مدلول مطابقی اماره ثابت شود، حجیّت مدلول التزامی آن هم ثابت می شود

حال اگر اماره ای از لحاظ مدلول مطابقی از حجیّت ساقط شد (مثلا بخاطر آنکه بطلان آن را فهمیدیم، یا معارض داشت)، آیا مدلول التزامی آن هم از حجیّت ساقط می شود؟

واقعیت این است که مدلول التزامی در وجود تابع مدلول مطابقی است یعنی تا مدلول مطابقی نداشته باشیم مدلول التزامی نخواهیم داشت. اما در حجیّت چطور؟

یک مثال کاربردی از این بحث در فقه، وجوب و ملاک است. وقتی امری بر وجوب چیزی می رسد مدلول مطابقی آن وجوب است و مدلول التزامی آن وجود ملاک است. حال اگر فهمیدیم، امری وجود ندارد ممکن است همچنان ملاک وجود داشته باشد؟

۲

دو نوع مدلول التزامی متصور است:

۳

۱) مدلول التزامی با مدلول مطابقی در صدق و کذب مساوی است. یعنی تصور مدلول التزامی بدون مدلول مطابقی ممکن نیست مثل وقتی چیزی علت منحصره باشد.

مثال

از طلوع کردن خورشید (مطابقی)، روشن بودن آسمان را می فهمیم (التزامی)

در این حالت از بطلان مدلول مطابقی، بطلان مدلول التزامی هم دانسته می شود

۴

۲) مدلول التزامی اعم از مدلول مطابقی است. یعنی مدلول التزامی می تواند در غیر حالات وجود مدلول مطابقی هم وجود داشته باشد.

مثال

از روشن بودن لامپ اتاق (مطابقی) روشن بودن اتاق رامی فهمیم (التزامی) اما اتاق به غیر از روشن شدن لامپ هم روشن می شود مانند توسط خورشید.یا مثل رابطه سفیدی با عدم ضدش یعنی عدم سیاهی

برخی میگویند لزومی ندارد حجیّت مدلول التزامی تابع حجیّت مدلول مطابقی باشد زیرا ممکن است در عین اینکه مدلول مطابقی ساقط شده، مدلول التزامی بدلیل دیگری وجود داشته باشد. مثلا مدلول مطابقی که می گوید زید سم خورد، مدلول التزامی آن این است که زید بدلیل خوردن سم، مرده باشد. اما اگر بفهمیم زید سم نخورده، شاید بدلیل دیگری مرده باشد

اما آقای خویی می گوید درست است که ذات مدلول التزامی اوسع است اما آن حصه از مدلول التزامی که بواسطه مدلول مطابقی ثابت می شود، بواسطه ساقط شدن مدلول مطابقی، از حجیّت می افتد. چون دلالت التزامی (روشن شدن اتاق) از طبیعی لازم (مجرد روشن شدن اتاق بطور مطلق) حکایت نمی کند بلکه از بخش خاصی از طبیعی که ملازم با مدلول مطابقی (یعنی روشن شدن با لامپ) حکایت می کند. و آن بخش همیشه مساوی با مدلول مطابقی است. یعنی از روشن نبودن لامپ اتاق می فهمیم آنگونه روشن شدن اتاق توسط لامپ پدید نیامده است.

آقای صدر می گوید وقتی رابطه مدلول مطابقی و التزامی رابطه علت و معلول است حرف آقای خویی صحیح است زیرا مدلول التزامی، معلول ناشی از این علت است. اما اگر اینگونه نباشد و مدلول التزامی اعم باشد حرف آقای خویی صحیح نیست. مثلا اگر بگویند این برگه سفید است، مدلول التزامی اش این است که سیاه نیست. حال اگر مدلول مطابقی ساقط شود و معلوم شود سفید نبوده، ممکن است هنوز سیاه نباشد و اینجا معنا ندارد بگوئیم فقط سیاه نبودن ناشی از سفید بودن ساقط می شود

به تعبیر دیگر آقای خویی می گوید وقتی مولی می گوید صلّ، مدلول التزامی آن ملاک مقید به این وجوب است لذا با سقوط آن وجوب، ملاکش هم می افتد. اما آقای صدر می گوید مدلول التزامی آن ارتکازا مطلق وجود ملاک است نه ملاک مقید

آقای صدر در نهایت می گویند ما از طریق دلیل کاشفیت و حجیّت نگاه کنیم. یعنی اگر معلوم شود فردی در مدلول مطابقی اشتباه کرده، آن مدلول مطابقی از حجیّت می افتد. از طرفی میزان اشتباه او در مدلول مطابقی برابر میزان اشتباه او در مدلول التزامی است و این اشتباه دوم، اشتباه مجزا و مستقلی نیست و یک ریشه و منشا دارد. بنابراین مدلول التزامی او هم از حجیّت می افتد. پس نتیجه صدر با خویی یکسان شد ولی روش بحث متفاوت است. اگر مخبری گفت زید را در آتش انداختند، مدلول التزامی آن مردن زید است. حال اگر معلوم شد فرد در خبرش اشتباه کرده، این اشتباه او به مدلول التزامی به همان میزان سرایت می کند

بنابراین مدلول التزامی از حجیت می افتد (تبعیت مدلول التزامی از مطابقی)

نکته ۱

۵

افرادی که قائل به عدم تبعیت مدلول التزامی از مطابقی هستند، در اشکال به آقای صدر می گویند اگر دو اماره متعارض داشتیم یکی گفت کتاب مال زید است دیگری گفت کتاب مال بکر است. این دو مدلول مطابقی با هم تعارض می کنند و ساقط می شوند. حال اگر مدلول التزامی آنها هم تساقط کنند باید این کتاب مجهول المالک شود در حالیکه در عمل عقلا، آن مال را بین این دو به عدالت می دهند و این نشان می دهد مدلول التزامی مشترک آنها سر جایش است. دقت کنید این مثال در زمان تعارض است اما در زمانی که بدانیم خبر از اساس اشتباه بوده، حرف آقای صدر کاملا صحیح است

نکته ۲

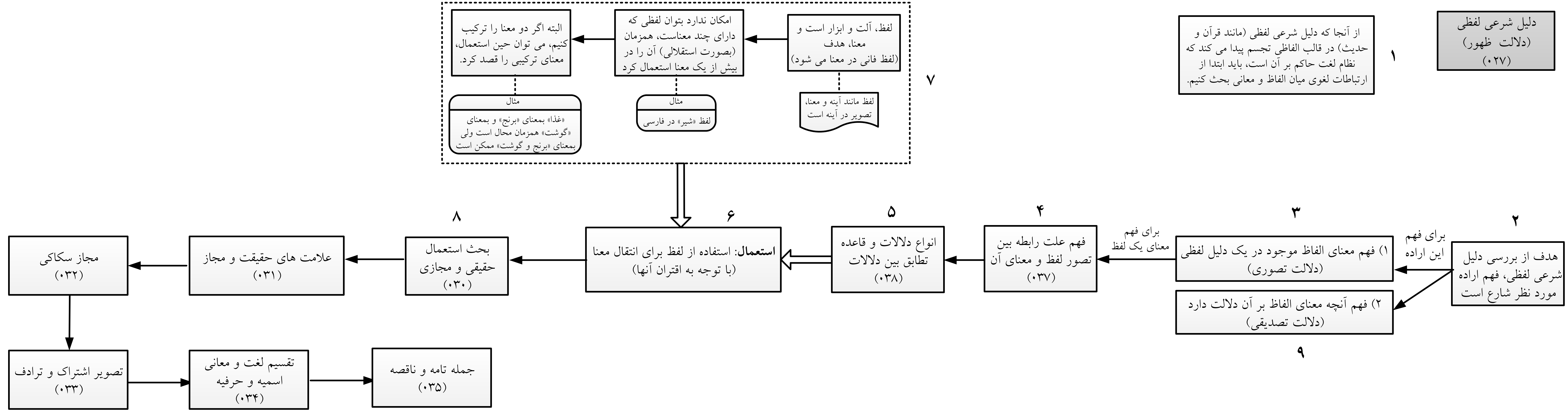
۶

اگر مدلول مطابقی گفت اکرم کل عالم، یعنی هزار عالم را اکرام کن. بعد توسط دلیل دیگری برخی را استثنا کرد و گفت اکرم العلما الا الفساق منهم. مثلا ده نفر را استثنا کرد. یعنی دیگر کل عالم حجت نیست و قاعدتا مدلول مطابقی اول از حجیت باید بیفتد اما با این حال مشهور معتقدند که مدلول مطابقی اول برای بقیه ۹۹۰ نفر همچنان پابرجاست. یعنی مدالیل تضمنی سرجایشان می مانند به شرطی که افرادی باشند نه اجزایی که تفصیل آن خواهد آمد

نکته ۳

۷

وقتی مولی می گوید صل مدلول مطابقی آن وجوب نماز است و مدلول التزامی آن وجود ملاک است. حال فرض کنید وارد مسجد می شویم می بینیم مسجد نجس شده، وقت نماز هم می رسد. ازاله نجاست واجب اهم است یعنی وجوب نماز ساقط می شود. حال اگر کسی ازاله را ترک کرد، و قائل به تبعیت مدلول التزامی از مطابقی شد، وجوب نماز هم ندارد زیرا با سقوط مدلول مطابقی وجوب نماز، ملاک هم ندارد. پس نماز ندارد مگر اینکه قائل به ترتب باشیم


دلیل شرعی لفظی
(دلالت ظهور)
(۰۲۷)
۱
از آنجا که دلیل شرعی لفظی (مانند قرآن و حدیث) در قالب الفاظی تجسم پیدا می کند که نظام لغت حاکم بر آن است، باید ابتدا از ارتباطات لغوی میان الفاظ و معانی بحث کنیم.
۲
هدف از بررسی دلیل شرعی لفظی، فهم اراده مورد نظر شارع است
برای فهم این اراده
۳
۱) فهم معنای الفاظ موجود در یک دلیل لفظی
(دلالت تصوری)
۹
۲) فهم آنچه معنای الفاظ بر آن دلالت دارد
(دلالت تصدیقی)
برای فهم معنای یک لفظ
۴
فهم علت رابطه بین تصور لفظ و معنای آن
(۰۳۷)
۵
انواع دلالات و قاعده تطابق بین دلالات
(۰۳۸)
۶
استعمال: استفاده از لفظ برای انتقال معنا
(با توجه به اقتران آنها)
۷
لفظ، آلت و ابزار است و معنا، هدف
(لفظ فانی در معنا می شود)
لفظ مانند آینه و معنا، تصویر در آینه است
امکان ندارد بتوان لفظی که دارای چند معناست، همزمان (بصورت استقلالی) آن را در بیش از یک معنا استعمال کرد
مثال
لفظ «شیر» در فارسی
البته اگر دو معنا را ترکیب کنیم، می توان حین استعمال، معنای ترکیبی را قصد کرد.
مثال
«غذا» بمعنای «برنج» و بمعنای «گوشت» همزمان محال است ولی بمعنای «برنج و گوشت» ممکن است
۸
بحث استعمال حقیقی و مجازی
(۰۳۰)
علامت های حقیقت و مجاز
(۰۳۱)
مجاز سکاکی
(۰۳۲)
تصویر اشتراک و ترادف
(۰۳۳)
تقسیم لغت و معانی اسمیه و حرفیه
(۰۳۴)
جمله تامه و ناقصه
(۰۳۵)

فهم علت رابطه بین تصور لفظ و معنای آن (۰۲۸)

۱

لفظ: **دال**، معنا: **مدلول**
عملیات انتقال ذهن از تصور لفظ به تصور معنا: **دلالت**

۲

با تصور لفظ، بلافاصله معنای آن به ذهن ما خطور می کند (اقتران لفظ و معنا)

مانند ارتباط بین آتش و حرارت

۳

لفظ و معنا دو چیز مختلفند که بدون **علت** با هم ارتباط پیدا نمی کنند

علت این ارتباط؟

نظر اول (ذاتی)

۴

علاقه بین لفظ و معنایش ذاتی است

اشتباه! چون در اینصورت هر انسان باید معنای هر لفظ به هر زبانی را بفهمد

نظر دوم (وضع)

۵

دلالت ناشی از وضع یک واضع است که به سه طریق ممکن است

۱) اعتبار سببیت لفظ برای تصور معنا: — یعنی می گوییم تصور لفظ را **سبب و علت** قرار می دهیم برای تصور معنا

۲) جعل وسیله (ادات) بودن — یعنی متکلم کلمات را **وسیله** قرار می دهد برای انتقال معنا از ذهن مخاطب نه علت و سبب

۳) علامیت و نشانه بودن — لفظ صرفا یک علامت و نشانه است

اشتباه! چون دلالت امری واقعی و خارجی است و به مجرد اعتبار علت بودن یا وسیله یا نشانه بودن ایجاد نمی شود

نظر سوم (تعهد)

۶

دلالت ناشی از تعهد واضع است

این دلالت ناشی از وضع است اما نه بواسطه اعتبار واضع بلکه نوعی تعهد از سوی واضع. تعهد به اینکه لفظ را نیاورد جز به هنگامی که تفهیم معنا را قصد دارد

اشتباه! چون اولا متکلم عادتا چنین تعهدی نمی کند ثانیا این تعهد به این معناست که نمی تواند لفظ را بطور مجازی استفاده کند مگر اینکه تعهد خود را زیر پا بگذارد ثالثا بر اساس مسلک تعهد این دلالت متضمن نوعی استدلال منطقی و ادراک است در حالیکه می بینیم یک نوزاد با شنیدن لفظ ماما به مادرش متوجه می شود.

۷

مشخصات مسلک تعهد

- در مسلک تعهد، به تعداد کلمات تعهد وجود دا
- بنابر مسلک تعهد، دلالت تصوری وجود ندارد
همیشه اراده ای در استعمال بوده و لفظ تنها وج

نظر چهارم (قرن اکید)

۸

دلالت ناشی از قرن اکید و شرطی شدن ذهن انسان است

یعنی ذهن انسان بواسطه وجود ارتباط محکم و قرن اکید بین لفظ و معنا از تصور لفظ به تصور معنا منتقل می شود

این قرن اکید بواسطه یکی از چهار عامل می تواند ایجاد شود:

۱) کثرت استفاده — مثال: مانند دو دوست که همیشه با هم هستند. دیدن یکی دیگری را به ذهن می آورد

۲) ظرف موثر — مثال: وقوع بیماری مالاریا در سفر به یک مکان خاص

۳) اتفاقی

۴) وضع واضع — مثال: نامگذاری یک پدر برای فرزندش

وضع واضع صرفا زمینه ای را برای ایجاد قرن اکید بین لفظ و معنا فراهم می کند. اما تنها راه نیست کما اینکه برخی موارد این اقتران خودبخود ایجاد می شود مانند لفظ «آه» که بدون اعتبار از ابتدا برای رساندن معنای درد استعمال شده.

۹

توقف وضع بر تصور معنا

در هر وضعی که واضع آن را انجام می دهد شرط است که واضع معنایی را که می خواهد لفظ را برای آن وضع کند تصور نماید. چهار حالت ممکن است:

- وضع: عام — موضوع له: عام — مانند: خاک، آب، چوب و...
- وضع: خاص — موضوع له: خاص — مانند: نام مهدی برای یک فرد خاص
- وضع: عام — موضوع له: خاص — مانند: حروف و اسماء اشاره مثل اینکه «الذی» برای اشاره به مفرد مذکر بصورت کلی وضع نشده بلکه برای اشاره به فرد معینی است ولی واضع در حین وضع نمی تواند بی نهایت فرد مذکر را در ذهن حاضر کند
- وضع: خاص — موضوع له: عام — ناممکن

انواع دلالت ها (دلالت ظهور) (۰۲۹)

۱

وقتی جمله ای یا کلمه ای بیان می شود سه مرحله دلالت دارد

انواع دلالت ها

۲ دلالت تصوری

منشا دلالت(دال): وضع

انتقال خودبخود و بلافاصله ذهن از «لفظ» به سمت «معنا»

- ناشی از وضع و قرن اکید
- فرق نمی کند از انسان واعی (آگاه) بشنویم یا از ضبط صوت یا از طوطی!

در جمله «غذا آماده است» ضمن دلالت تصوری، ذهن ازکلمات «غذا»، «آماده» و «است» بلافاصله به سمت معانی آنها منتقل می شود. در اینجا تفاوتی بین ضبط صوت و انسان نیست

۳ دلالت تصدیقی اول

منشا دلالت(دال): حال متکلم

تنوع ندارد و مشترک بین جملات ناقص و تامه

تصدیق کردن اینکه متکلم واعی قصد و اراده اخطار معنای کلمات موجود در جمله را در ذهن مخاطب داشته است.

متعلق این تصدیق: **مراد و اراده استعمالی**

در جمله «غذا آماده است» در مرحله دلالت تصدیقی اول، می فهمیم مخاطب می خواسته در ذهن شنونده معانی «غذا»، «آماده»، «است» و جمله مذکور را ایجاد کند.

۴ دلالت تصدیقی دوم

منشا دلالت: حال متکلم

تنوع دارد و فقط برای جملات تامه

تصدیق کردن اینکه متکلم واعی غرض و انگیزه اساسی از اخطار این معانی در ذهن مخاطب داشته (مانند اخبار عن الواقع یا تحریک و بعث)

متعلق این قصد و انگیزه: **مراد جدی**

در جمله «غذا آماده است» در مرحله دلالت تصدیقی دوم، می فهمیم مخاطب می خواسته از آماده بودن غذا به شنونده خبر دهد. (اخبار عن الواقع) اگر بذله کو باشد دلالت او در مرحله تصدیقی اول می ماند. البته ممکن است بگویید جمله هذلیه هم اراده ای دارد بله اما چون ما هیچگاه از جمله هذلیه حکم شرعی استخراج نمی کنیم ما به این مطلب نمی پردازیم.

ما سه تا ظهور داریم با سه منشا،
۱) ظهور لفظ که منشا آن قرن اکید است،
۲) ظهور در مرحله مراد استعمالی که منشا آن ظهور حال متکلم است بر اینکه هشیار است و
۳) ظهور در مرحله مراد جدی که منشا آن ظهور حال متکلم است در اینکه جاد است

- ضبط صوت: دلالت تصوری
- متکلم مزاح کننده: دلالت تصدیقی اول (اراده استعمالی)
- متکلم جاد: دلالت تصدیقی دوم (اراده جدی)

۵

برخی به چهار نوع دلالت اعتقاد دارند. در حقیقت اراده استعمالی را به دو بخش اراده استعمالی و اراده تفهیمیه تقسیم می کنند و می گویند استعمال لزوما به معنای اینکه متکلم حتما قصد اخطار معنای مشخص به مخاطب نیست بلکه صرفا به معنای استفاده از لفظی است که صلاحیت رساندن معنا را دارد

مثلا وقتی فردی می گوید «برو شیر بگیر» و عمدا قرینه ای نمی آورد، در اینجا استعمال هست ولی اجمال گویی اتفاق افتاده و اراده تفهیمیه وجود ندارد. در نتیجه می گویند چهار نوع دلالت داریم:

- دلالت تصوری
- دلالت تصدیقی
  - در مقام اجمال گویی: اراده **استعمالیه**
  - در مقام تفصیل گویی: اراده **تفهیمیه**
  - در مقام اخبار عن الواقع: اراده **جدیه**

اثر قرینه متصله و منفصله بر دلالت تصوری و دلالت تصدیقی اول و دوم

۶ قرینه متصله

- ظهور تصوری لفظ در معنای حقیقی حتی با وجود قرینه متصله بر اینکه متکلم معنای دیگری را اراده کرده متزلزل نمی شود
  - زیرا این ظهور بدلیل وضع و قرن اکید بین لفظ و معنای موضوع له است.
  - مثال: اگر متکلم بگوید «اکرم الفقراء العادل» لفظ «الفقراء» در مرحله تصوری ظهور در عموم فقرا دارد.
- اما ظهور تصدیقی اول و دوم کلام به سبب قرینه متصله از بین می رود.
  - مثال: اگر متکلم بگوید «اکرم الفقراء الا الفساق منهم» لفظ «الفقراء» در مرحله تصوری ظهور در عموم دارد و این ظهور هیچگاه از بین نمی رود ولی در مرحله دلالت تصدیقی به سبب وجود استثناء، ظهور کلام عوض می شود.

۷ قرینه منفصله

قرینه منفصله هیچکدام از این ظهور های سه گانه را متزلزل نمی کند.

مثلا وقتی جمله «اکرم عالما» به پایان می رسد و سپس در جای دیگر متکلم و در کلامی مستقل بگوید : «لا تکرم عالما فاسقا» حتی با وجود کلام دوم، جمله «اکرم عالما» همچنان ظهور در اراده مطلق عالم (که شامل عالم فاسق هم می شود) دارد.

البته در این حالت بین کلام اول و دوم تعارض ایجاد می شود و چون قرینه بر ذوالقرینه مقدم است لذا ظهور مقید بر مطلق مقدم است لذا قائل به تقیید می شویم.

قرینه منفصله (بر مبنای اظهریت یا قرینیت) عام را تقیید یا تخصیص می زند.

۸

- هر جا دلالت تصدیقی دوم وجود دارد، حتما دلالت تصدیقی اول هم وجود دارد اما عکس آن لزوما صادق نیست.
  - مانند شخص مزاح کننده که اراده استعمالی دارد ولی اراده جدی ندارد.
- هر جا دلالت تصدیقی اول وجود دارد، حتما دلالت تصوری هم وجود دارد اما عکس آن لزوما صادق نیست.

قاعده تطابق بین دلالات (۰۳۰)

۱ **قاعده تطابق بین دلالات (اصالة التطابق)** ← یعنی متکلم هر آنچه در مرحله تصوری هست همان را می خواسته در مرحله تصدیقی اول به ذهن مخاطب خطور دهد و آنچه در مرحله تصدیقی اول به ذهن خطور می دهد همان معنا را اراده کرده است. ← قاعده ای که بواسطه آن از روی معنای موضوع له، مقصود و مراد متکلم را می فهمیم. ← این قاعده مبتنی بر این اصل است که ظاهر حال متکلم این است که او جادّ است.

۲ **اصالة الظهور (اصالة الحقیقة)** ← یعنی برای تعیین مراد استعمالی، ظهوری که در مرحله مدلول تصوری هست را اصل قرار دهیم ← یعنی متکلم با لفظ خود قصد تفهیم همان معنای ظاهر (معنای حقیقی نه مجازی) را دارد، نه معنای دیگر ← خلاصه آنکه برای فهمیدن قصد و مراد متکلم به ظاهر کلام او رجوع می کنیم. ← کاربردش جایی است که شک کنیم متکلم معنای حقیقی را اراده کرده یا مجازی ← اگر ظهور حال متکلم کشف شود، عقلا این را حجت می دانند به این ملاک که راهی برای فهم و کشف مرادات جدی متکلمین جز تمسک به ظهورات حالشان نداریم وگرنه باب تفهیم و تفاهم بسته می شود.

مبتنی بر قاعده **حجّیّت ظهور**

برای تطابق بین مدلول تصوری و تصدیقی اول

۳ اصالة التطابق، تطبیقات متعددی دارد

- **اصالة العموم:** ← از خطور دادن صورت عموم در مراد استعمالی، اراده جدی عموم در مرتبه مراد جدی را می فهمیم
  - مثال: در «اکرم کل جیرانی» واقعا مراد جدی متکلم این است که همه همسایگانش اکرام شوند نه بعض آنها
- **اصالة الجهة:** ← زمانی که شک می کنیم متکلم قصد و اراده جدی در بیان دارد یا تعارف یا تقیه می کند، می گوییم اصل این است که متکلمین در مقام بیان هستند و تقیه نمی کنند.
- **اصالة الاطلاق:** ← زمانی که متکلم قیدی در کلام بکار نبرد، می گوییم در مراد جدی هم همان را اراده کرده که در مراد استعمالی است که همان اطلاق است.
  - مثال: مانند «اکرم العالم» که منظور همه علماست.

۴ همه این اصالت ها تا جایی پا برجاست که قرینه ای برخلاف آن نداشته باشیم.

در واقع اصالة الجهة در یک مرتبه بالاتر از اصالة الاطلاق و اصالة العموم قرار دارد. زیرا ما ابتدا در جاد بودن متکلم شک می کنیم و اصالة الجهة را جاری می کنیم، سپس اصالة الاطلاق یا اصالة العموم را جاری می کنیم

۵ مدلول تصوری ← (اصالة الظهور) ← اراده استعمالی ← (اصالة التطابق) ← اراده جدی

اراده جدی: اصالة الجهة، اصالة الاطلاق، اصالة العموم

۶ استفاده از اصالة الحقیقة یا اصالة التطابق بصورت برعکس اشتباه است. یعنی با دانستن مراد متکلم **نمی توان** معنای موضوع له یا کیفیت اراده او را فهمید. ← این مساله بعضا محل اشتباه علماست. مثلا می خواهند معنای «غنا» را تعیین کنند، ده تا روایت می آورند که در آنها لفظ «غنا» بکار رفته است. بعد از آن معنای کلمه را استخراج می کنند. ← این اشتباه است چون آنچه در روایات اتفاق افتاده، استعمال است و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. چه بسا آن ده روایت مجاز بوده باشد.

مدلول تصوری ← (اصالة الحقیقه) ← اراده استعمالی ← (اصالة الحقیقه) ← اراده جدی (X)

کذب شوخی (۰۲۹-۲)

۷ **کذب شوخی** ← روایت داریم: «اتّقِ الکذب هذله و جدّه» از کذب بپرهیز، هم کذبی که جدی باشد هم کذبیَ که شوخی باشد ← مشهور علما می گویند بر مبنای این روایت، اگر در شوخی چیزی گفتی که دروغ است، اشکال دارد و حرام است. ← اما این نظر اشتباه است زیرا وقتی ظاهر حال متکلم این است که دارد شوخی می کند، اساسا کلام او مدلول تصدیقی ثانی ندارد و کلامی که مدلول تصدیقی ثانی ندارد در مقام اخبار عن الواقع نیست. در حقیقت متکلم با ظاهر حال خود فهمانده که جاد نیست. ← چیزی که در مقام اخبار نیست، اساسا متصف به صدق و کذب نمی شود.

۸ پس معنای روایت چیست؟ ← کذب شوخی یعنی زمانی که فرد با اینکه واقعا قصد شوخی دارد، ظاهر حالش جدی باشد که مفسده هم دارد ← مانند اینکه به بچه ای بگوییم پشت سرت مار است و در ظاهرمان هم جدی باشیم ولو در نیت قصد شوخی کردن داشته باشیم. که باعث می شود بترسد ← اما اگر همه بدانند ما در حال شوخی هستیم، نمی ترسند و اشکالی ندارد ← مثلا اگر من به شما بگویم می خواهم الان بهت دروغ بگویم، بعد آن دروغ را بگویم، درست است که آن جمله خلاف واقع است اما دروغ محسوب نمی شود چون ظاهر حال متکلم مبنی بر این است که جاد نیست.

قاعده احترازیت قیود
(۰۳۰)

۱

معمولا در خطابات شرعی که از سوی مولی است، قیود مختلفی وجود دارد:

مثال: اذا هل هلال الشهر الرمضان، ادع دعائه و صم الی اللیل فی دارک الا المرضاء

- قید، متعلّق حکم: مانند «صمّ» در مثال مذکور. وجوب معنای عامی دارد که در این مثال با تعلق به فعل معینی چون روزه تقیید پذیرفته است
- قید، موضوع حکم: مانند «دعائه». خواندن به دعای خاصی مقید شده است
- قید، شرط است: مانند «اذا هلّ». یعنی دعا خواندن مشروط به رسیدن زمانی شده است
- قید، غایت است: مانند «الی اللیل». حکم روزه تا زمان معینی مقید شده است
- قید، وصف موضوع: مانند «رمضان برای شهر». هر صفتی، موصوف خود را مقید می کند
- قید، مکان است: مانند «فی دارک».
- قید، زمان است: مانند «شهر رمضان».
- قید، استثناء است: مانند «الا المرضاء».

۲

با وجود این قیود در خطابات شرعی، سئوال این است که اگر در کلام مولی قیدی وجود داشت، آیا می توان گفت این قید در اراده جدی مولی هم وجود داشته است؟

← بر طبق قاعده احترازیت قیود پاسخ مثبت است.

← **قاعده احترازیت قیود**: هر قیدی که در کلام مولی در مرحله مدلول تصوری وجود دارد، آن قید در مدلول تصدیقی اول و دوم یعنی مراد جدی مولی نیز وجود دارد

← این قاعده مبتنب بر اصاله التطابق است که دو مرحله دارد:
- تطابق مراد استعمالی با مدلول تصوری
- تطابق مراد جدی با مراد استعمالی

← منشا این قاعده، حجیّت ظهور حال متکلم است یعنی بطور معمول متکلمین «**کلما یقوله یریده**» هستند

← بر طبق این قاعده، اگر مولی گفت برو نان بربری بگیر، ما رفتیم و بربری پیدا نکردیم و نان دیگری هم نگرفتیم و برگشتیم، مولی نمی تواند اعتراض کند و عبد معذّر است.

البته ممکن است قرینه ای باشد که نشان دهد قید ذکر شده توضیحی است و احترازی نیست. اما **اصل در قیود، احترازی بودن است**

۳

بر اساس قاعده احترازیت قیود، شخص حکم (نه طبیعی حکم یا سنخ حکم) شامل فردی است که قید را دارا باشد و هر فردی که قید مذکور در خطاب را دارا نباشد، مشمول آن حکم مذکور در خطاب نیست، گرچه ممکن است حکم مماثل دیگری از همان سنخ به اعتبار دارا بودن وصف دیگری شامل حال او شود.

← مثلا وقتی مولی می گوید «اکرم الفقیر» یعنی در مراد جدی مولی فقیر بودن، قید به شمار می آید و فقر در موضوع وجوب اکرام دخیل است. یعنی اگر انسانی فقیر نباشد، آن وجوب (شخص حکم) شامل حال او نمی شود. ولی این به این معنا نیست که اکرام او به اعتبار دیگری واجب نیست. مثلا شاید او بواسطه عالم بودن وجوب اکرام داشته باشد.

← قاعده احترازیت قیود در مواردی که شخص حکم بیان شده صادق است.

استعمال حقیقی و مجازی
(۰۴۱)

۱

استعمال لفظ به دو شکل ممکن است:

۲

حقیقی (استعمال لفظ در معنایی که بین لفظ و آن معنا اقتران وجود دارد): معنای «موضوع له»

ذهن شنونده بدون احتیاج به شرطی، تبادر به معنای حقیقی پیدا می کند

مثال: لفظ «بحر» بمعنای «دریا»

۳

مجازی (استعمال لفظ در معنایی که موضوع له نیست)

مثال: لفظ «بحر» بمعنای «عالم»

با استفاده از «**قرینه**» باید ذهن شنونده را به سمت معنای مجازی ببریم

۴

صلاحیت لفظ برای دلالت بر معنای مجازی از کجا نشات می گیرد؟

بدلیل وجود قرن اکید بین لفظ و معنای موضوع له (معنای حقیقی) است که لفظ صلاحیت دلالت بر آن معنای حقیقی را دارد.

از طرفی بدلیل اقتران و شباهت معنای حقیقی و معنای مجازی هم، لفظ صلاحیت بالقوه فهماندن معانی مشابه معنای موضوع له را هم دارد ولی <u>**به درجه اضعف و کمتر**</u>

مثال: لفظ «اسد» هم معنای حیوان درنده را دارد و هم معنای انسان شجاع را بدلیل مشابهت این معنای مجازی با معنای حقیقی آن.

وجود قرینه باعث بالفعل شدن این صلاحیت بالقوه می شود.

به این قرینه، «**قرینه صارفه**» گویند زیرا وجود قرینه، ذهن انسان را از معنای حقیقی منتقل و «منصرف» می کند به معنای مجازی

۵

لفظ ← (اقتران ۱ — بواسطه وضع) ← معنای حقیقی ← (اقتران ۲ — بواسطه مشابهت معنای حقیقی و مجازی) ← معنای مجازی

وجود قرینه صارفه باعث بالفعل شدن اقتران دوم می شود

۶

آیا با پذیرفتن صلاحیت دلالت یک لفظ بر معنای مجازی، استعمال آن لفظ در معنای مجازی صحیح است؟

هر لفظی که صلاحیت دلالت بر معنایی (من جمله معنای مجازی) را دارد، استعمالش در آن معنا صحیح است.
هر چه صحت دلالت دارد، صحت استعمال نیز دارد

۷

گاهی تکرار زیاد استعمال لفظ در معنای مجازی، باعث می شود که کم کم استعمال لفظ، معنای مجازی را متبادر می کند (انقلاب معنای مجازی به حقیقی)

وضع «تعینی» ناشی از کثرت استعمال

۸

دقت کنید مجاز در مرحله مراد استعمالی است نه در مرحله مراد جدی! یعنی مجاز برای عدم تطابق مراد استعمالی با مدلول تصوری است. عدم تطابق مراد جدی با مراد استعمالی مجاز نیست و کنایه نام دارد

علامت های حقیقت و مجاز
(۰۴۲)

۱
راه های شناخت معنای حقیقی از مجازی یک لفظ چیست؟ سه نظر وجود دارد:

مثلا از کجا بدانیم شیر درنده معنای حقیقی اسد است و انسان شجاع معنای مجازی آن؟

۲
نظر صحیح

۱) تبادر:

اولین معنایی که پس از شنیدن لفظ، **بدون قرینه** به ذهن می رسد.

اشکال بر این روش وارد کرده اند که طبق این راه برای تبادر کردن معنا به ذهن، فرد باید عالم به وضع باشد (یعنی بداند آن لفظ برای این معنا وضع شده است) از طرفی می گویید راه تشخیص معنای حقیقی از مجازی (علم به وضع) تبادر است. پس تبادر متوقف بر علم به وضع است و علم به وضع متوقف بر تبادر و این دور است. در پاسخ باید گفت:

۱) تبادر متوقف بر علم تفصیلی به وضع نیست بلکه متوقف بر علم ارتکازی و اجمالی به معنای موضوع له است. علمی که در خزینه ذهن رسوخ کرده و ممکن است بالفعل مورد غفلت واقع شده باشد. یعنی علم تفصیلی به وضع متوقف بر تبادر و تبادر متوقف بر علم ارتکازی به وضع است.

۲) تبادر فرع بر دانستن وضع و علم به وضع نیست. تبادر فرع بر نفس و خود وضع و حقیقت وضع، که همان قرن اکید بین تصور لفظ و تصور معناست و یک حقیقت خارجی است، می باشد. مانند طفل شیرخواره که لفظ ماما را می شنود و متوجه مادرش می شود. پس علم به وضع متوقف بر تبادر و تبادر متوقف بر نفس قرن اکید است نه علم به وجود قرن اکید

۳
۲) صحت حمل:

حمل شایع صناعی وقتی است که نظر بر مصادیق داریم. مثلا وقتی می گوییم زید خوشحال است نمی خواهیم بین زید و خوشحال مفهوما اتحاد برقرار کنیم بلکه می خواهیم بگوئیم در عالم خارج این دو اتحاد دارند و یکی هستند.

حمل اولی ذاتی: وقتی می خواهیم حمل مفهوم بر مفهوم کنیم و اتحاد بین موضوع و محمول ایجاد کنیم. یعنی وقتی می خواهیم این همانی بین دو مفهوم قرار دهیم. مثلا وقتی می گوییم انسان حیوان ناطق است یعنی مفهوم انسان همان مفهوم حیوان ناطق است

اگر حمل اولی ذاتی لفظ بر معنایی صحیح بود یا حمل شایع صناعی آن بر معنایی صحیح بود معلوم می شود آن معنا، معنای حقیقی است وگرنه مجازی است.

این نظر اشتباه است زیرا صحت حمل صرفا صحت استعمال را می رساند و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. مثلا وقتی می گوییم «مرد شجاع همان شیر است» اگر از شیر معنای مرد شجاع اراده شده باشد، این حمل بصورت حمل اولی ذاتی است با اینکه معنای مجازی است.

۴
نظر آقای خویی

۳) اطّراد:

استعمال لفظ زمانی در معنای حقیقی است که در همه حالات و به لحاظ هر فردی از افراد آن معنا استعمال صحیح باشد. مثلا شیر بی یال، شیر کوچک، شیر پیر و... شیر است. اما مثلا رجل شجاع فقط از حیثیت شجاعت اسد است ولی رجل کم رو و کوتاه قد دیگر اسد نیست.

این نظر نیز اشتباه است زیرا استعمال لفظ در معنای مجازی هم با حفظ تمام خصوصیات و شئونی که به سبب آنها استعمال لفظ در آن معنای مجازی صحت داشته نیز شمول دارد. مثلا استعمال اسد برای انسانی که نشان شجاعت دارد با رعایت آن حد از شجاعت که برای استعمال مجازی لازم است، مطرد است لذا انسان شجاع بدون دست و کوتاه قد و خسته هم باز اسد است.

مجاز سکاکی (مجاز عقلی) (۴۳)

۱ مجاز لفظی ← استعمال لفظ حقیقی است اما تطبیق آن بر مصداق حقیقی نیست

۲ مجاز عقلی ← برخی علما تفسیر دیگری از مجاز دارند به این شکل که می گویند مثلا لفظ «شیر» را که معمولا در معنای حیوان درنده استعمال می کنند را اگر با فرض آنکه مرد شجاع مصداق حقیقی از حیوان درنده است استعمال کنیم دیگر مجاز نیست

← در حقیقیت در اینجا ما «اسد» را در معنای اصلی خود بکار بردیم ولی ادعا کردیم این رجل شجاع مصداق واقعی حیوان مفترس است. یعنی «اسد» را در معنای حقیقی«شیر» بکار بردیم و برای آن رجل اعتبار کردیم که شیر است. (**مصداق ادعایی/اعتباری**)

← پس «اسد» در معنای شیر یعنی معنایی که ما وضع له استعمال شده و مجازی نیست.

نظر امام خمینی و علامه طباطبایی

استعمال لفظ و اراده خاص (۰۴۳)

۳ اگر لفظی در معنایی **وسیعتر** یا **ضیق تر** از معنای حقیقی خود استفاده شود، آن معنا، معنای مجازی است.

مثال

مثلا بگوییم آب و منظورمان آب فرات باشد مجاز است زیرا لفظ را در خارج از معنای موضوع له استفاده کرده ایم.

← البته اگر بگوییم «آب فرات» صحیح است و مجازی نیست زیرا قسم و حصه خاصی از آب را منظور کرده ایم و اینجا «آب» مجاز ندارد. به این اصطلاحا «**تعدد دال و مدلول**» گویند. یعنی تعدادی لفظ داریم، هر کدام معنایی دارند، از مجموع این معانی، معنای خاصی فهمیده می شود اما هیچکدام از آن الفاظ برای خصوص آن معنای خاص وضع نشده است.

تصویر اشتراک و ترادف
(۰۴۴)

۱ **اشتراک:** ← وجود دو معنا برای یک لفظ (مانند لفظ شیر) ← وقتی یک لفظ در دو معنا بکار می رود، با کمک قرینه می توان فهمید کدام معنا مورد نظر است. به این قرینه، «**قرینه معیّنه**» گویند. ⇐ قرینه

- **معیّنه**: در اشتراک لفظی
- **صارفه**: در بحث مجاز

۲ **ترادف:** ← وجود دو لفظ برای یک معنا

۳ مسلک اعتبار و قرن اکید در تفسیر اشتراک و ترادف مشکل ندارند اما بنا بر مسلک تعهد تصویر اشتراک و ترادف خالی از اشکال نیست زیرا تعهد واضع از دو حال خارج نیست

۴ ۱) معنای سلبی ← یعنی تعهد کند هر گاه معنا را اراده نکرده باشم لفظ را نخواهم آورد

- ترادف ممکن است زیرا اگر معنا را اراده نکند، هیچکدام از الفاظ را نمی آورد.
- اشتراک ممکن نیست زیرا اگر لفظ را بیاورد از باب وفای به هر دو تعهد، باید هر دو معنا را اراده کند که چنین چیزی در زمان واحد ممکن نیست.

۵ ۲) معنای ایجابی ← یعنی تعهد کند هر گاه معنا را اراده کند لفظ را بیاورد

- اشتراک ممکن است زیرا اگر یکی از دو معنا را اراده کند، لفظ را می آورد.
- ترادف ممکن نیست زیرا به هنگام اراده معنا باید هر دو لفظ را در آن واحد بیاورد که نا ممکن است.

۶ راه حل این مشکل:

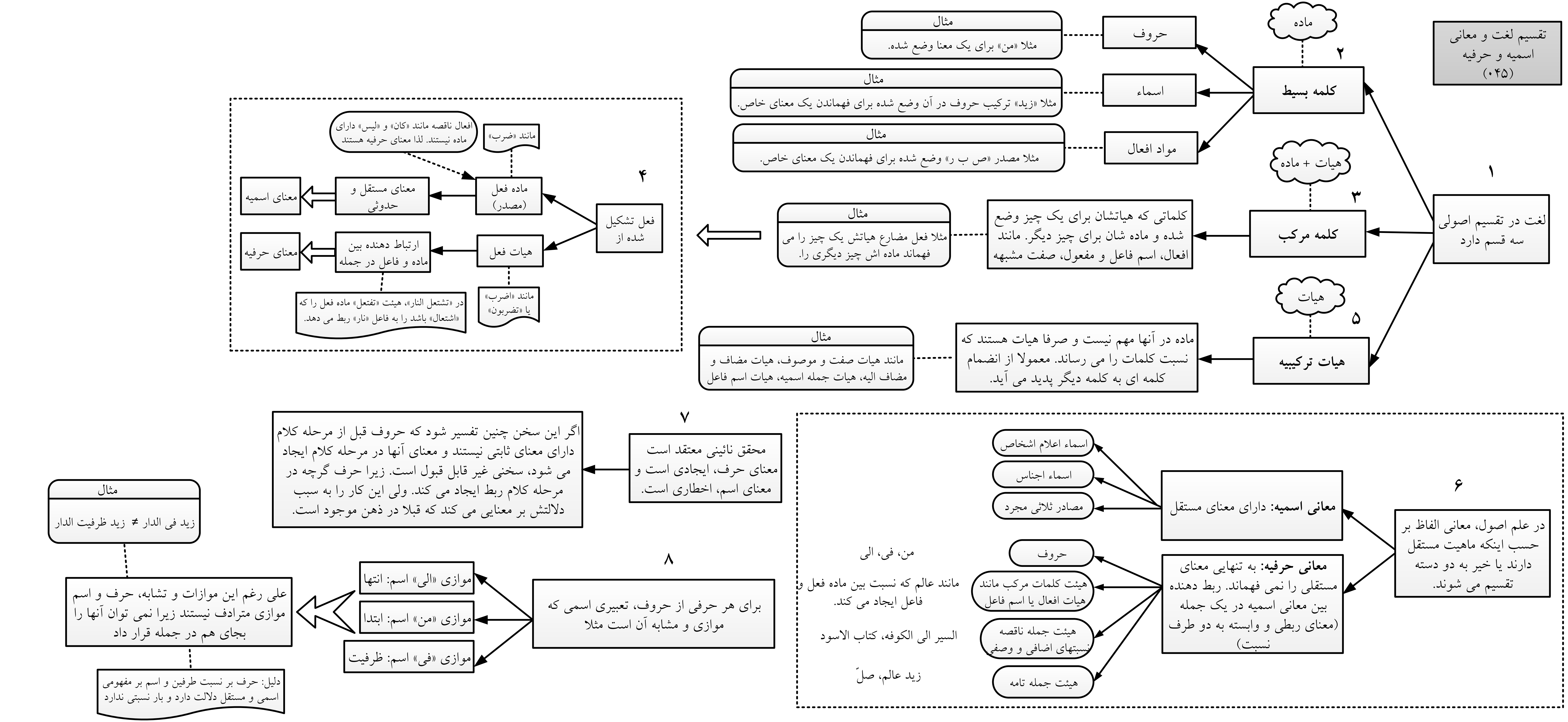
۱) **تعهد تخییری**

- در تعهد خود در قالب سلبی شرط کند که لفظ را نمی آورم مگر تفهیم یکی از دو معنا را اراده کرده باشم
- در تعهد خود در قالب ایجابی بگوید هر گاه معنا را اراده کند یکی از دو لفظ را می آورد

۲) **تعهد مشروط** ← یعنی دو تعهد مشروط کند به این شکل که در آوردن یکی را مشروط به عدم وجود دیگری کند

مثال

مثلا بگوید لفظ شیر را که بکار می برم منظورم در صورت عدم وجود شیر خوردنی، شیر آب است.



تقسیم لغت و معانی اسمیه و حرفیه (۰۴۵)
۱
لغت در تقسیم اصولی سه قسم دارد
۲
ماده
کلمه بسیط
حروف
مثال
مثلا «من» برای یک معنا وضع شده.
اسماء
مثال
مثلا «زید» ترکیب حروف در آن وضع شده برای فهماندن یک معنای خاص.
مواد افعال
مثال
مثلا مصدر «ص ب ر» وضع شده برای فهماندن یک معنای خاص.
۳
هیات + ماده
کلمه مرکب
کلماتی که هیاتشان برای یک چیز وضع شده و ماده شان برای چیز دیگر. مانند افعال، اسم فاعل و مفعول، صفت مشبهه
مثال
مثلا فعل مضارع هیاتش یک چیز را می فهماند ماده اش چیز دیگری را.
۴
فعل تشکیل شده از
ماده فعل (مصدر)
مانند «ضرب»
افعال ناقصه مانند «کان» و «لیس» دارای ماده نیستند. لذا معنای حرفیه هستند
معنای مستقل و حدوثی
معنای اسمیه
هیات فعل
مانند «اضرب» یا «تضربون»
ارتباط دهنده بین ماده و فاعل در جمله
معنای حرفیه
در «تشتعل النار»، هیئت «تفتعل» ماده فعل را که «اشتعال» باشد را به فاعل «نار» ربط می دهد.
۵
هیات
هیات ترکیبیه
ماده در آنها مهم نیست و صرفا هیات هستند که نسبت کلمات را می رساند. معمولا از انضمام کلمه ای به کلمه دیگر پدید می آید.
مثال
مانند هیات صفت و موصوف، هیات مضاف و مضاف الیه، هیات جمله اسمیه، هیات اسم فاعل
۶
در علم اصول، معانی الفاظ بر حسب اینکه ماهیت مستقل دارند یا خیر به دو دسته تقسیم می شوند.
معانی اسمیه: دارای معنای مستقل
اسماء اعلام اشخاص
اسماء اجناس
مصادر ثلاثی مجرد
معانی حرفیه: به تنهایی معنای مستقلی را نمی فهماند. ربط دهنده بین معانی اسمیه و وابسته به دو طرف در یک جمله (معنای ربطی و نسبت)
حروف
من، فی، الی
هیئت کلمات مرکب مانند هیات افعال یا اسم فاعل
مانند عالم که نسبت بین ماده فعل و فاعل ایجاد می کند.
هیئت جمله ناقصه نسبتهای اضافی و وصفی
السیر الی الکوفه، کتاب الاسود
هیئت جمله تامه
زید عالم، صلّ
۷
محقق نائینی معتقد است معنای حرف، ایجادی است و معنای اسم، اخطاری است.
اگر این سخن چنین تفسیر شود که حروف قبل از مرحله کلام دارای معنای ثابتی نیستند و معنای آنها در مرحله کلام ایجاد می شود، سخنی غیر قابل قبول است. زیرا حرف گرچه در مرحله کلام ربط ایجاد می کند. ولی این کار را به سبب دلالتش بر معنایی می کند که قبلا در ذهن موجود است.
۸
برای هر حرفی از حروف، تعبیری اسمی که موازی و مشابه آن است مثلا
موازی «الی» اسم: انتها
موازی «من» اسم: ابتدا
موازی «فی» اسم: ظرفیت
علی رغم این موازات و تشابه، حرف و اسم موازی مترادف نیستند زیرا نمی توان آنها را بجای هم در جمله قرار داد
مثال
زید فی الدار ≠ زید ظرفیت الدار
دلیل: حرف بر نسبت طرفین و اسم بر مفهومی اسمی و مستقل دلالت دارد و بار نسبتی ندارد

معانی حرفیه
(۰۴۶)

۱

بحثی که خیلی در آن اختلاف شده این است که معنای حرفی چه تفاوتی با معنای اسمی دارد؟

۲

مرحوم آخوند بر خلاف مشهور می گویند معنای ماوضع له در معنای حرفی و اسمی یکی است. اما ما هنگام لحاظ معنای ما وضع له در ذهن، دو جور می توانیم آن را در ذهنمان لحاظ کنیم:

لحاظ استقلالی: یک بار می توان آن را استقلالی لحاظ کرد مثلا معنای ابتدائیت را که شامل همه انواع ابتدائیت می شود لحاظ شود

لحاظ آلی: بار دیگر می توان آن را بعنوان حالت نسبی و ارتباطی بین دو چیز تصور کرد. مثلا در جمله السیر من البصره، ابتدائیت از بصره لحاظ شده که به این لحاظ آلی می گویند

۳

پس معنا یک معناست اما یکبار مستقلا تصورش می کنیم و یکبار بما هو آلی و مقید به نسبت دو طرف لحاظ می شود

مثل اینکه من رفیقی دارم قرار می گذارم وقتی با او تنها هستم به او بگویم زید، و وقتی در جمع هستیم اسمش را بگویم عمرو. اینجا معنای ماوضع له و موضوع له زید و عمرو یکی است صرفا ظرفی که در آن آنها را استعمال می کنم متفاوت است

معنای موضوع له ابتدا و «من» هم یکی است اما واضع می گوید وضع کردم لفظ ابتدا را برای معنای ابتدائیت زمانی که معنای استقلالی را لحاظ می کنم و وضع کردم لفظ من را برای معنای ابتدائیت زمانی که لحاظ آلی می کنم. پس تفاوت در اینجا در علقه وضعیه است.

دقت کنید قید استقلالی بودن یا آلی بودن قید ماوضع له نیست قید خود وضع است

لذا استعمال حرف «من» در معنای ابتدای استقلالی، استعمال در غیر ما وضع له نیست بلکه استعمال بلا وضع است

اگر قید موضوع له بود آنگاه معنای موضوع له یک قید ذهنی پیدا می کرد که باعث می شد موطن تحقق آن فقط در ذهن باشد و ما بازای خارجی نداشته باشد و دیگر نمی شد مولی امر کند به خواندن صلاه زیرا در اینصورت فرد خواندن نماز در ذهن را انجام می دهد

نظر آقای صدر

۴

مشهور تفاوت معنای ماوضع له معنای اسمی و حرفی را در ذات آنها می دانند نه اینکه در کیفیت لحاظ مختلفند و می گویند سنخ معنای حرفی(ربطی) از سنخ معنای اسمی(مستقل) متفاوت است

مثلا وقتی می گوییم السیر من البصره فی یوم الجمعه در ذهن ارتکازا می فهمیم بین این کلمات ارتباطاتی وجود دارد و این معنای ارتباطی حتما دالّی در جمله دارد. و این دال باید معنایی باشد که بالذات معنای حرفی و نسبی باشد. دال بر این ارتباطات در جمله توسط حروف و معنای حرفی ایجاد می شود که ایجاد نسبت می کند

توضیح بیشتر

۵

نکته اول: معانی ربطی واقعا و حقیقتا در ذهن ما ربط بین معانی ایجاد می کنند

استحضار معانی اسمیه در ذهن برای اشاره به خارج است و **به تنهایی اثری ندارند** . مثلا در جمله النار فی الموقد، ما معنای نار و موقد را که در ذهن می آوریم، می خواهیم بوسیله آنها به مابازای حقیقت خارجی آنها اشاره کنیم.

نار خارجی از جنس موجودات خارجیه است در حالی که نار در ذهن، در ذهن است و همین نشان دهنده کارکرد معنای اسمیه است که باعث پی بردن و اشاره به حقیقت خارجیه است.

اما معانی حرفیه همان اثری که در خارج دارند را در ذهن ایجاد می کنند. «فی» همان ارتباط و نسبت ظرفیه که در خارج بین نار و موقد است را در ذهن ایجاد می کند. یعنی در معنای حرفی، خود حروف در ذهن ما به حمل شایع بین دو معنای اسمیه نار و موقد رابطه ایجاد می کند

البته دقت کنید این دو نسبت ذاتا متفاوت هستند یکی در عالم خارج و دیگری در ذهن است. اما آن تصور نسبت در ذهن خودش ذاتا، نسبت است و ارتباط ایجاد می کند

۶

نکته دوم: ما در حروف، جامع ذاتی نداریم.

جامع ذاتی حقیقی بین چند چیز یعنی وجوه مشترک بین آن چیزها که **مقوّم** ذاتشان باشد. مثلا انسان، جامع ذاتی حقیقی بین زید و عمرو است و گندمگون بودن جامع عرضی بین آنهاست زیرا در عین حال که وجه مشترک آنهاست ولی مقوم ذاتشان نیست

حال ادعا این است که ما در معانی حرفیه جامع ذاتی حقیقی نداریم زیرا لفظ «نسبت» و «ربط» که نسبت نیستند و معانی اسمیه هستند. حقیقت نسبت هم چیزی نیست جز طرفین آن و قوام نسبت به قوام طرفین آن است.

رابطه نسبت «فی» بین «زید فی الدار» است و رابطه نسبت «فی» در «النار فی الموقد» کاملا متفاوت است. حتی ممکن است طرفین نسبت حفظ شود، اما مکان نسبت تغییر کند مثل نسبت «النار فی الموقد» در عالم ذهن و در عالم خارج که در اینجا هم طرفین فرق می کند زیرا نار در ذهن من با نار خارجی متفاوت است.

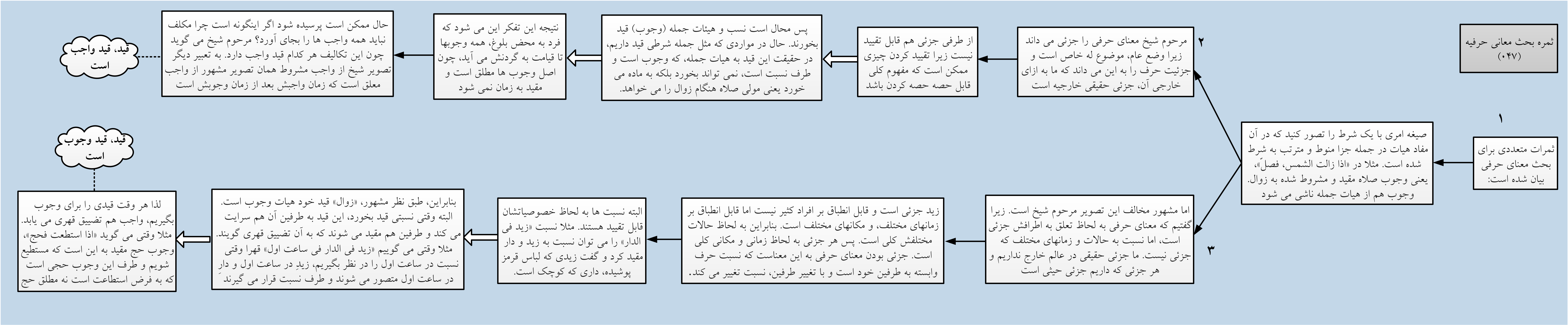
گفتیم برای پیدا کردن جامع ذاتی باید آنچه متفاوت بین دو چیز است را حذف کنیم و وجه مشترک آنها را بیابیم. در نسبت حرفیه، قوام نسبت هم به طرفین نسبت است. حال اگر بخواهیم ما به الامتیاز و وجه افتراق دو نسبت را حذف کنیم باید طرفین نسبت را حذف کنیم که آنگاه چیزی از نسبت که مقوم آن باشد باقی نمی ماند. پس مشترک مقوّم و جامع ذاتی نداریم

اساسا همینکه هر وقت می خواهیم به حروف اشاره کنیم با معنای اسمی این کار را می کنیم، نشان می دهد جامع ذاتی ندارند. البته جامع عرضی داریم زیرا بین هر دو چیز در عالم جامع عرضی داریم مثلا بین مجتهد و آدامس هم می توان گفت احدهما!

حال اگر جامع ذاتی نداریم، الفاظ را چگونه می توان وضع کرد؟ مثلا وقتی می گفتیم وضع عام، موضوع له عام، در آنجا مفهوم کلی مانند انسان را تصور می کردیم بعد لفظ را برای همین موضوع کلی وضع می کردیم. یا زید را تصور می کردیم لفظ را برای آن وضع می کردیم

اما مشکل این است که حروف که جامع حقیقی ندارند، پس موقع تصور مجبوریم جامع عرضی را تصور کنیم. مثلا در ذهنمان جامع عرضی نسبت ظرفیت را استحضار می کنیم. سپس «فی» را وضع می کنیم برای مصادیق به حمل شایع نسبت ظرفیت در عالم خارج در طول زمان الی القیامه با هر طرفینی و با هر موطنی. پس لفظ اینجا عام است ولی موضوع له بی نهایت مصداق خاص است.

دقت کنید معنای خاص بودن موضوع له به این معنا که نتواند مصادیق متعدد بپذیرد نیست. حرف وابسته به طرفین نسبت هست، اگر طرفین آن جزئی باشند معادل یک مصداق می شود و اگر طرفین آن کلی باشند، تعداد زیادی مصداق می یابد


ثمره بحث معانی حرفیه (۰۴۷)
۱
ثمرات متعددی برای بحث معنای حرفی بیان شده است:
صیغه امری با یک شرط را تصور کنید که در آن مفاد هیات در جمله جزا منوط و مترتب به شرط شده است. مثلا در «اذا زالت الشمس، فصلّ»، یعنی وجوب صلاه مقید و مشروط شده به زوال. وجوب هم از هیات جمله ناشی می شود
۲
مرحوم شیخ معنای حرفی را جزئی می داند زیرا وضع عام، موضوع له خاص است و جزئیت حرف را به این می داند که ما به ازای خارجی آن، جزئی حقیقی خارجیه است
از طرفی جزئی هم قابل تقیید نیست زیرا تقیید کردن چیزی ممکن است که مفهوم کلی قابل حصه حصه کردن باشد
پس محال است نسب و هیئات جمله (وجوب) قید بخورند. حال در مواردی که مثل جمله شرطی قید داریم، در حقیقت این قید به هیات جمله، که وجوب است و طرف نسبت است، نمی تواند بخورد بلکه به ماده می خورد یعنی مولی صلاه هنگام زوال را می خواهد.
نتیجه این تفکر این می شود که فرد به محض بلوغ، همه وجوبها تا قیامت به گردنش می آید، چون اصل وجوب ها مطلق است و مقید به زمان نمی شود
حال ممکن است پرسیده شود اگر اینگونه است چرا مکلف نباید همه واجب ها را بجای آورد؟ مرحوم شیخ می گوید چون این تکالیف هر کدام قید واجب دارد. به تعبیر دیگر تصویر شیخ از واجب مشروط همان تصویر مشهور از واجب معلق است که زمان واجبش بعد از زمان وجوبش است
قید، قید واجب است
۳
اما مشهور مخالف این تصویر مرحوم شیخ است. زیرا گفتیم که معنای حرفی به لحاظ تعلق به اطرافش جزئی است، اما نسبت به حالات و زمانهای مختلف که جزئی نیست. ما جزئی حقیقی در عالم خارج نداریم و هر جزئی که داریم جزئی حیثی است
زید جزئی است و قابل انطباق بر افراد کثیر نیست اما قابل انطباق بر زمانهای مختلف، و مکانهای مختلف است. بنابراین به لحاظ حالات مختلفش کلی است. پس هر جزئی به لحاظ زمانی و مکانی کلی است. جزئی بودن معنای حرفی به این معناست که نسبت حرف وابسته به طرفین خود است و با تغییر طرفین، نسبت تغییر می کند.
البته نسبت ها به لحاظ خصوصیاتشان قابل تقیید هستند. مثلا نسبت «زید فی الدار» را می توان نسبت به زید و دار مقید کرد و گفت زیدی که لباس قرمز پوشیده، داری که کوچک است.
بنابراین، طبق نظر مشهور، «زوال» قید خود هیات وجوب است. البته وقتی نسبتی قید بخورد، این قید به طرفین آن هم سرایت می کند و طرفین هم مقید می شوند که به آن تضییق قهری گویند. مثلا وقتی می گوییم «زید فی الدار فی ساعت اول» قهرا وقتی نسبت در ساعت اول را در نظر بگیریم، زیدِ در ساعت اول و دارِ در ساعت اول متصور می شوند و طرف نسبت قرار می گیرند
لذا هر وقت قیدی را برای وجوب بگیریم، واجب هم تضییق قهری می یابد. مثلا وقتی می گوید «اذا استطعت فحج»، وجوب حج مقید به این است که مستطیع شویم و طرف این وجوب حجی است که به فرض استطاعت است نه مطلق حج
قید، قید وجوب است

تقسیمات جمله به ناقصه/تامه، اسمیه/فعلیه، خبریه/انشائیه (۰۴۸)

۱ جمله

۲ اسمیه → ایجاد ارتباط بین مبتدا و خبر → هیئت جمله اسمیه، دارای معنای حرفیه است.

- مانند «علیٌ امامٌ»
- در «علی امام»، ترکیب علی و امام معنای اضافه ای بر تک تک آنها دارد.
- یک نوع معنای ربطی اضافه بر معنای مبتدا و خبر وجود دارد

۳ فعلیه → ایجاد ارتباط بین ماده و فاعل

- مانند «ضرب زیدٌ»

۴ خبری → خبر از حکایتی می کند که سابقا در خارج تحقق یافته یا قرار است در آینده محقق شود

۵ انشایی → درمورد فعلی حکایت می کند که متکلم می خواهد تحقق یابد و اراده ایجادی دارد.

۶ جمله تامه → اخبار متکلم از سوی شنونده قابل تصدیق/تکذیب است. → نسبت غیر اندماجیه (یصح السکوت علیها) → در نسبت غیراندماجیه، دو کلمه را در هم تلفیق نمی کنیم، بلکه دو صورت مستقل ذهنی ایجاد کرده و سپس ربط بین دو صورت ایجاد می کنیم.

- مانند «المفید عالم»

۷ جمله ناقصه → بعد از اِخبار، حالت انتظاری در شنونده باقی می ماند. → نسبت اندماجیه (لا یصح السکوت علیها) → در نسبت اندماجیه، چند تصور را با یک نسبت خاص (وصفیه، اضافیه،...) تلفیق کرده و از آنها یک تصور واحد می سازیم.

- مانند «المفید العالم»

۸ سنخ مدلول تصدیقی اول در تمام الفاظ (کلمات، جملات ناقصه و جملات تامه) یکی است و عبارتست از قصد متکلم بر خطور دادن معنا در ذهن مخاطب لذا **تنوع ندارد!** → اما سنخ مدلول تصدیقی دوم متنوع است و تابع هدف نهایی متکلم از بیان کلام است.

- مثال: مثلا در جمله «برو هر کاری می خواهی بکن» می توان آن را به دواعی مختلف بکار برد. گاهی به داعی تهدید است گاهی به داعی امر و آزادی دادن است.

→ اصطلاحا گویند: استعمال لفظ به هر داعی، مصداق حقیقی همان داعی است. پس بعد از اراده استعمالیه، در مرحله اراده جدی می توان جمله را به دواعی مختلف من جمله، تعجیز، تحقیر، امر، هذل،... بکار برد.

- مثال: وقتی قرآن می فرماید: «فاتوا بسوره من مثله» این جمله به داعی تعجیز بکار رفته است.

هیات جمل (۰۴۸)

۹ گفتیم آقای خویی می گوید وضع یعنی تعهد، یعنی وقتی قصد اخطار معنای خاصی را دارد، فلان کلمه را استفاده کند. با این مبنا یعنی الفاظ وضع شده اند برای مدلول تصدیقی اول.

→ آقای صدر مخالف این است و می گوید منشا وضع قرن اکید است و لذا بنا بر این مبنا، الفاظ وضع شده اند برای مدلول تصوری

→ حالا آقای خویی ماوضع له جملات ناقصه را مدلول تصدیقی اول می داند و ما وضع له جملات تامه را مدلول تصدیقی دوم.

→ اما مشهور ماوضع له جمله ناقصه و تامه را در مرحله مدلول تصوری می دانند و می گویند جمله ناقصه وضع شده برای نسبت ناقصه و جمله تامه وضع شده برای نسبتی که یصح السکوت علیها.

→ یعنی جملات و هیات آنها وضع شده اند در مرحله دلالت تصوری. اینکه ما از نسبت آنها معنایی را می فهمیم، ناشی از ظهور حال متکلم است که می خواسته معنایی را در ذهن ما اخطار دهد.

→ آقای صدر نیز می گوید تفاوت بین جمله ناقصه و تامه در مرحله مدلول تصوری است زیرا وقتی در این دو در مرحله مدلول تصدیقی اول تفاوت می بینیم یعنی بین «زید القائم» و «زیدٌ قائم» تفاوت می بینیم، اگر قرار باشد در مرحله مدلول تصوری ایندو یکی باشند، طبق اصاله التطابق نباید تفاوتی در مدلول تصدیقی اول هم ببینیم حال اینکه تفاوت را بوضوح درک می کنیم

→ پس تفاوت در مرحله مدلول تصوری است و تفاوت این است که نسبت در جمله تامه، نسبت غیر اندماجیه است و نسبت در جمله ناقصه نسبت اندماجیه است. و اساسا نسبت اندماجیه در نظر اول یک صورت ذهنیه است ولی وقتی تحلیلش می کنیم نسبت بین آنها را می بینیم.

→ مثلا ذهن «کتابُ زیدٍ» را ابتدا یک چیز تصور می کند اما بعد وارد تحلیل نسبت اضافی بین کتاب و زید در عالم خارج می شود. پس معنای نسبت اندماجیه این است که در نظر اول یک چیز است و نسبتی نیست، اما در نسبت غیر اندماجیه در همان نظر اول نسبت ها در ذهن معلوم و مشخص است

جمله خبریه و انشائیه
(۰۴۹)

۱

انشاء و اعتبار با هم فرق دارند. انشاء، از جنس ایجاد کردن است و اعتبار، از جنس اعتبار کردن.

اعتبار: یعنی غیر مصداق را مصداق دانستن. یعنی وقتی شیئ مصداق حقیقی چیزی نیست اما می گوییم که اعتبار می کنیم این مصداق آن باشد، به این می گویند اعتبار

مثلا ملکیت یک رابطه حقیقی است که بین خدا و موجودات است حال وقتی ما اعتبار ملکیت می کنیم، می گوییم مثل رابطه بین خدا و موجودات را بین این انسان و فلان زمین ایجاد می کنیم

چرا اعتبار می کنیم؟ برای اعتبار دو نوع ثمره و اثر مترتب است:

اعتبارات ادبی: آن است که می خواهیم آثار نفسانی بر آن چیز بار کنیم. مثلا وقتی می گوییم زید اسد، می خواهیم آثار شجاعت را برای او مترتب کنیم

اعتبارات عقلائیه: که در آن آثاری را بر ذات همین اعتبار مترتب می کنند. مثلا اینکه اعتبار ملکیت از سوی عقلا یعنی مترتب کردن اثر تصرف بر مال بواسطه اعتبار ملکیت برای صاحب مال

انشاء: یعنی ایجاد المعنا باللفظ

۲

ما یک سری اعتبارات عقلائیه داریم مثل ملکیت و زوجیت. رابطه بین این اعتبارات و اعتبارات شرعیه از سوی شارع چیست؟

پاسخ این است که رابطه شارع با اعتبارات عقلائیه، امضایی است. فقط ممکن است شارع یک سری تضییق و توسعه هایی بدهد. مثلا شارع در اکثر موارد که عقلا اعتبار ملکیت می کنند آن را به رسمیت می شناسد. در موارد خیلی کمی مثل مال ربوی، ملکیت را امضا نمی کند

دقت کنید این متبایعین نیستند که اعتبار ملکیت می کنند. همینکه بایع انشاء حکم کند و بگوید بعت، عقلا برای او اعتبار ملکیت می کنند. اینجا کلام، ایجاد اعتبار ملکیت نمی کند بلکه اعتبار ملکیت قبلا توسط عقلا اعتبار شده است و به تبع آن امضای شرع می آید.

۳

حال بر طبق این مقدمه ببینیم حکم شرعی مثل الصلاه واجبه چیست؟

اعتبار: آقای خویی و مشهور، حکم شرعی را اعتبار می دانند یعنی وقتی مولی می گوید «الصلاه واجبه» یعنی مولی در لوح محفوظ لزوم و وجوب را برای نماز اعتبار می کند و خاصیت اعتبار این است که پس از آن، عقل حکم به لزوم امتثال می کند.

سپس می گویند روح و حقیقت حکم همین اعتبار مولی است اما این زمانی حکم شرعی می شود که توسط یک جمله خبریه ابراز شود مثل «الصلاه واجبه» یا توسط جمله انشائیه ابراز شود مثل «صلّ».

لذا می گویند حکم شرعی **اعتبار مبرَز** است یعنی اعتباری که ابراز شده. البته ابراز ها همیشه اخباری نیستند و می توانند انشائی باشند

انشاء: آقای اصفهانی می گوید حکم شرعی انشاء است نه اعتبار. یعنی همان زمانی که با لفظ «الصلاه واجبه»، وجوب را ابراز می کند، در لوح محفوظ این وجوب ایجاد می شود که همان ایجاد المعنا باللفظ است. یعنی تا قبل از اینکه بگوید «صلّ»، چیزی در لوح محفوظ نیست.

۴

حال بحث این است که ما در عالم خارج دو نحوه جمله داریم. یا جمله خبریه است مثل «جاء زید» و یا جمله انشائیه است مثل «صلّ» یا «هل جاء زید»، که در آن «هل» می خواهد معنای استفهام را ایجاد کند. می خواهیم ببینیم تفاوت اینها در چیست.

۵

مرحوم آخوند می گوید تفاوت این دو **در مرتبه مراد جدی** است. اینها افعال گفتاری هستند که با یکی خبر می دهیم و با دیگری انشاء می کنیم

حال در مرحله مدلول تصوری، برخی صیغه ها صرفا شانیت اخبار یا انشاء دارند، مثل لفظ «هل» یا «صل» که شانیت اخبار ندارند و برخی هم مشترک بین ایندو هستند مثل «بعت».

برای آنها که مشترکند، در مرحله مدلول تصوری تفاوتی بین اخبار و انشاء نیست

اما برای صیغه های اختصاصی، در همان مرحله تصوری هم تفاوت وجود دارد.

بنابراین برخی مواقع مدلول تصوری بین اخبار و انشاء یکی است اما کیفیت دلالت متفاوت است. مثلا بعت انشائیه دلالت بر ایجاد نسبت تملیکیه است، اما بعت خبریه صرفا می خواهد این نسبت را اخطار بدهد و قبلا ایجاد شده است پس در واقع اخبار و انشاء برای مراد جدی است.

۶

آقای صدر می گوید تفاوت این دو **در مرتبه مدلول تصوری** است.

وقتی نسبت تملیکیه در عالم خارج اتفاق می افتد یک موقع است ما می خواهیم اخبار کنیم که از ایجاد این نسبت فارغ شده ایم و محقق شده و دیگر کنترلی روی آن نداریم. در اینصورت از جمله تامه خبریه استفاده می کنیم. اما در جمله انشائیه ما تازه می خواهیم این نسبت را در عالم خارج ایجاد بکنیم و در واقع در مرحله مدلول تصوری و ما وضع له با هم متفاوتند

برای صیغه های مشترک مانند بعت، بنظر می رسد وضع شده برای جمله خبریه ولی آنقدر در مقام انشاء استفاده کردیم که فکر کردیم که برای انشاء هم وضع شده و حالت مجازیت آن هم از بین رفته ولی واقعیت این است که مجازا استفاده می شود در معنای انشائیت. لذا بعت مشترک لفظی نیست و اینگونه نیست که در مرحله مدلول تصوری مشترک بین اخبار و انشاء باشد

پس خلاصه اینکه هم برای صیغه های ویژه و هم صیغه های به ظاهر مشترک، مدلول تصوری جمله اخطاریه و انشائیه متفاوت است

ماده امر
(050)

۱

امر

ماده امر: (ا م ر) که دلالت بر طلب به مفهوم **اسمی** دارد

صیغه امر: هیات فعل امرکه دلالت بر طلب به مفهوم **حرفی** دارد

۲

انواع طلب

۳

تشریعی: اراده نسبت به فعل غیر، مانند اینکه پدری به فرزندش امر کند.

تکوینی: مانند اینکه فردی آب می خواهد خود اقدام کند یا دیگری را هل دهد به انجام کار.

۴

عالی به دانی — مثال: امر مولی به عبد

دانی به دانی — مثال: امر یک دوست به دیگری

دانی به عالی — مثال: خواست عبد از مولی

۵

ماده امر دلالت بر معنای «طلب» می کند، اما طبق مقدمه بالا، ماده امر نسبت به طلب از دو حیث اخص است: امر **تشریعی** که **عالی به دانی** می کند. معادل «دستور» در فارسی

۶

آیا ماده امر بر وجوب دلالت می کند یا مطلق طلب که استحباب را هم در بر دارد؟

۷

ماده امر بر «**وجوب**» دلالت دارد. دلایل:

۸

۱) آیه «فلیحذر الذین یخالفون عن امره» (نور/۶۳)

«فلیحذر» قرینه است بر معنای وجوب بر امر، زیرا طبق آیه، مخالفت با هر امری عقاب آور است پس امر واجب است زیرا مخالفت با طلب استحبابی که عقاب ندارد و حذر نمی خواهد

از طرفی اگر ماده امر شامل طلب استحبابی هم می شد دیگر اینجا بطور مطلق بیان نمی شد و مثلا می گفت «عن امره الالزامی»

۹

۲) سخن پیامبر: «لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک»

ظاهر این حدیث نشان می دهد که امر بماهوامر، و بدون هیچ قیدی مشقت آور است و می دانیم مشقت در انجام واجبات است نه مستحبات. یعنی امر مستحبی چون درش اختیار انتخاب وجود دارد مشقت آور نیست. پس در معنای امر، وجوب اخذ شده است.

۱۰

۳) تبادر: آنچه عرفا از کلام مولی در حین استعمال کلمه امر فهمیده می شود این است که مولی در مقام ایجاب و الزام است.

مثلا وقتی پدر به پسرش می گوید «آب بیاور» در نزد عرف معنای وجوب دارد و در صورت استنکاف فرزند، مردم او را ملامت می کنند.

۱۱

۴) با استفاده از اطلاق:

اینکه مولی امر کرده یعنی آن را خواسته است. اینکه بخواهد و بگوید می توانی انجام ندهی، خواست مقید است وخلاف قاعده است.

طلب استحبابی، طلب محدود و مقید است و وطلب وجوبی طلب نامحدود و نامقید است.

صیغه امر
(۰۵۱)

۱

می خواهیم ببینیم، صیغه امر از جنس بعث و ارسال است یا از جنس طلب؟

ما در معنا کردن ها باید به نسبت ها توجه کنیم و بفهمیم کدام طرف اصلی نسبت است و کدام طرف فرعی است. در «طلبت الصلاه منک» صلاه، طرف اصلی است اما در «ارسلتک یا بعثتک الی الصلاه» ضمیر «ک» طرف اصلی است.

آنچه ما از «صلّ» می فهمیم بعث و ارسال مخاطب است به تحقق چیزی و مترادف طلب کردن نیست. بنابراین طلب با بعث و ارسال و امر از دو جهت تفاوت دارد:

اول اینکه طلب حالت خواستن است و بقیه حالت فرستادن است.

دوم اینکه در طلب آنچه خیلی برای ما مهم است مطلوب ما است و فاعل طرف فرعی است. اما در بعث و ارسال آنچه طرف اصلی نسبت است، فاعل است

۲

حال می خواهیم ببینیم از صیغه امر که دال بر مفاد بعث و نسبت ارسالیه است، چگونه طلب و اراده مولی را در مرحله مدلول تصوری و مراد جدی بفهمیم؟

فهم طلب از صیغه امر در مرحله مراد جدی که مشخص است زیرا می توان صیغه امر را به هر داعی من جمله طلب استفاده کرد.

اما حالا می خواهیم ببینیم آیا می توان در مرحله مدلول تصوری هم از صیغه امر، طلب را بفهمیم؟

واقعیت این است که ما وقتی چیزی را می خواهیم طلب کنیم آن را بوسیله بعث و ارسال و انشاءِ نسبت ارسالیه می فهمانیم. یعنی بعث و ارسال هر دو منشاء و مصداق تحقق مفهوم طلب هستند.

حال چون در مرحله مدلول تصوری صیغه امر دلالت می کند بر نسبت ارسالیه، و نسبت ارسالیه منشا و مصداق تحقق مفهوم طلب است، می توان گفت صیغه امر در مرحله مدلول تصوری هم بر مفهوم طلب دلالت می کند زیرا هر وقت منشا تحقق یک مفهوم در یک مرتبه ای بود، خود آن مفهوم هم در همان مرتبه فهمیده می شود.

لذا صیغه امر در مرحله مدلول تصوری و مراد جدی برای فهماندن مفهوم طلب است.

۳

صیغه امر یعنی هیات فعل امر

چون هیات است از سنخ معنای حرفی است، پس نمی تواند مدلول صیغه امر نفس طلب یا ارسال باشد چون نفس طلب یا ارسال مفهوم اسمی هستند.

مدلول تصوری (معنای موضوع له) صیغه امر؟

نسبت **ارسالیه یا طلبیه** ناشی از **شوق** اکید

یعنی متکلم (آمر) با استعمال صیغه امر با شوق اکید می خواهد مخاطبش (فاعل) را بدنبال تحقق مفاد امر (ماده فعل) بفرستد

در مدلول تصدیقی صیغه امر، اما چون گفتیم مدلول تصدیقی متنوع است و متناسب با قصد متکلم می تواند به دواعی مختلف بکار رود

صیغه امر می تواند به داعی طلب، تعجیز، تهدید، تسخیر و ...بکار رود. این تنوع دواعی ارتباطی به وضع ندارد.

البته همه این دواعی نیاز به قرینه دارد. نه قرینه لفظی بلکه قرینه در سیاق جمله و اراده جدی وحال متکلم

۴

سوالی که مطرح می شود این است که کدامیک از این دواعی مختلف مقتضای ظهور صیغه امر است؟

پاسخ: مدلول تصدیقی جدی صیغه امر ظهور در معنای طلب دارد. این ظهور بر طبق اصاله التطابق میان مدلول تصوری و مراد جدی است.

یعنی ظاهر در مدلول تصدیقی از بین انواع دواعی مختلف، نزدیکترین آنها به معنای موضوع له و مدلول تصوری است که در اینجا نسبت ارسالیه و طلبی است.

نه تنها مدلول تصدیقی نسبت طلبی است بلکه مانند ماده امر، صیغه امر نیز دلالت بر طلب وجوبی که از شوق اکید ناشی می شود دارد

۵

نسبت ارسالیه

۶

ناشی از شوق اکید در متکلم

«وجوب»

معنا/استعمال حقیقی

دلیل: تبادر بر اساس فهم عرفی عام

اگر مولی به عبدش بگوید برو آب بیاور و او اطاعت نکند، عرفا مذمت می شود.

۷

ناشی از شوق خفیف در متکلم

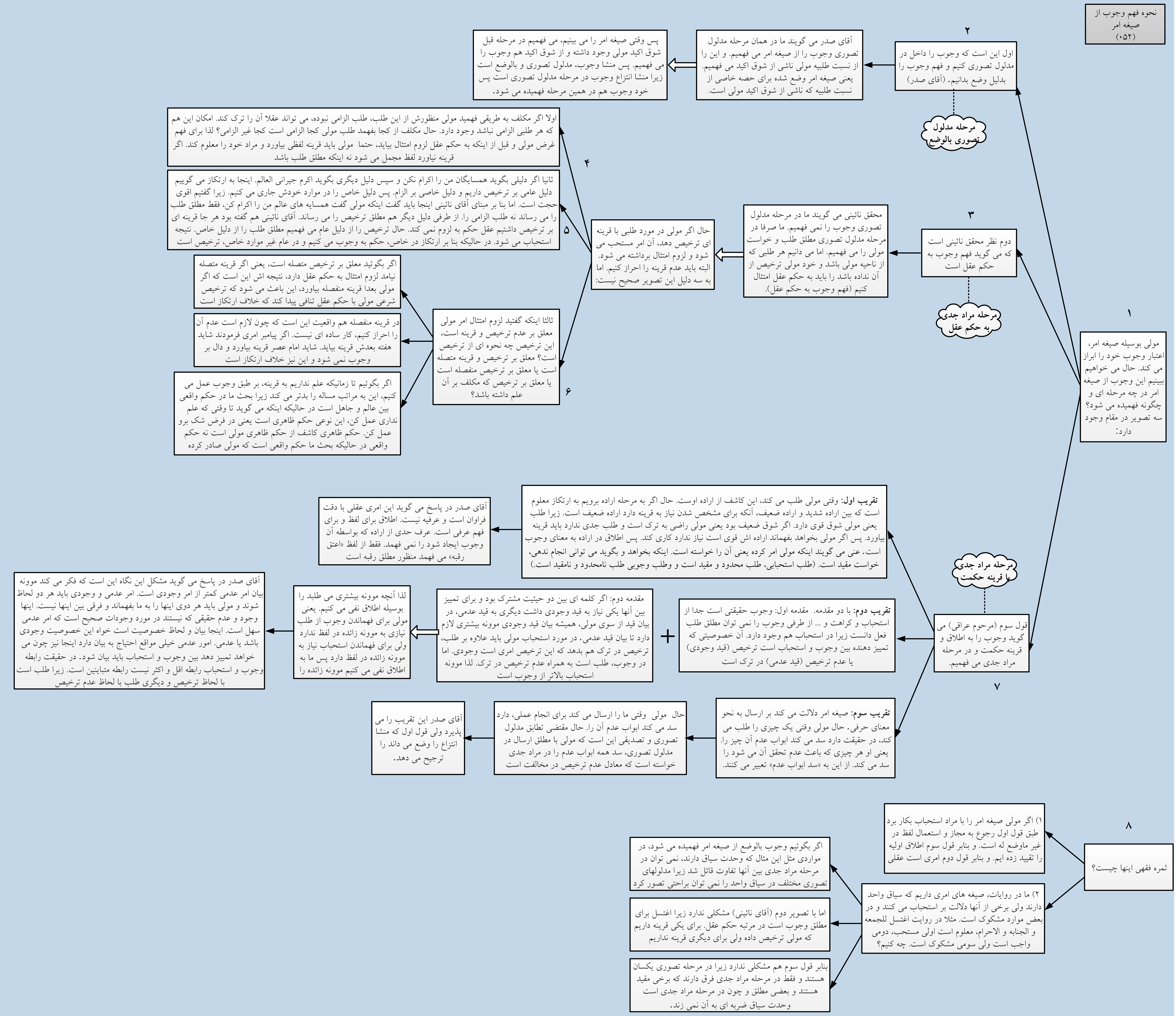
«استحباب»

معنا/استعمال مجازی

صحت استعمال: تشابه معنای استحباب و وجوب در نسبت ارسالیه.

برای اخذ صیغه امر به استحباب نیاز به قرینه داریم

مثلا یکی از قرائنی که دال بر استحباب می کند ذکر علت و ثواب است زیرا نشان می دهد معصوم در مقام تحریص و تشویق مکلفین است حال آنکه عمل واجب به حکم عقل لزوم انجام دارد و نیازی به دعوت و تشویق ندارد. البته نه هر ذکر علتی


نحوه فهم وجوب از صیغه امر (۰۵۲)
۱
مولی بوسیله صیغه امر، اعتبار وجوب خود را ابراز می کند. حال می خواهیم ببینیم این وجوب از صیغه امر در چه مرحله ای و چگونه فهمیده می شود؟ سه تصویر در مقام وجود دارد:
۲
اول این است که وجوب را داخل در مدلول تصوری کنیم و فهم وجوب را بدلیل وضع بدانیم. (آقای صدر)
مرحله مدلول تصوری بالوضع
آقای صدر می گویند ما در همان مرحله مدلول تصوری وجوب را از صیغه امر می فهمیم. و این را از نسبت طلبیه مولی ناشی از شوق اکید می فهمیم. یعنی صیغه امر وضع شده برای حصه خاصی از نسبت طلبیه که ناشی از شوق اکید مولی است.
پس وقتی صیغه امر را می بینیم، می فهمیم در مرحله قبل شوق اکید مولی وجود داشته و از شوق اکید هم وجوب را می فهمیم. پس منشا وجوب، مدلول تصوری و بالوضع است زیرا منشا انتزاع وجوب در مرحله مدلول تصوری است پس خود وجوب هم در همین مرحله فهمیده می شود.
۳
دوم نظر محقق نائینی است که می گوید فهم وجوب به حکم عقل است
مرحله مراد جدی به حکم عقل
محقق نائینی می گویند ما در مرحله مدلول تصوری وجوب را نمی فهمیم. ما صرفا در مرحله مدلول تصوری مطلق طلب و خواست مولی را می فهمیم. اما می دانیم هر طلبی که از ناحیه مولی باشد و خود مولی ترخیص از آن نداده باشد را باید به حکم عقل امتثال کنیم (فهم وجوب به حکم عقل).
حال اگر مولی در مورد طلبی با قرینه ای ترخیص دهد، آن امر مستحب می شود و لزوم امتثال برداشته می شود. البته باید عدم قرینه را احراز کنیم. اما به سه دلیل این تصویر صحیح نیست:
۴
اولا اگر مکلف به طریقی فهمید مولی منظورش از این طلب، طلب الزامی نبوده، می تواند عقلا آن را ترک کند. امکان این هم که هر طلبی الزامی نباشد وجود دارد. حال مکلف از کجا بفهمد طلب مولی کجا الزامی است کجا غیر الزامی؟ لذا برای فهم غرض مولی و قبل از اینکه به حکم عقل لزوم امتثال بیاید، حتما مولی باید قرینه لفظی بیاورد و مراد خود را معلوم کند. اگر قرینه نیاورد لفظ مجمل می شود نه اینکه مطلق طلب باشد
۵
ثانیا اگر دلیلی بگوید همسایگان من را اکرام نکن و سپس دلیل دیگری بگوید اکرم جیرانی العالم. اینجا به ارتکاز می گوییم دلیل عامی بر ترخیص داریم و دلیل خاصی بر الزام. پس دلیل خاص را در موارد خودش جاری می کنیم. زیرا گفتیم اقوی حجت است. اما بنا بر مبنای آقای نائینی اینجا باید گفت اینکه مولی گفت همسایه های عالم من را اکرام کن، فقط مطلق طلب را می رساند نه طلب الزامی را. از طرفی دلیل دیگر هم مطلق ترخیص را می رساند. آقای نائینی هم گفته بود هر جا قرینه ای بر ترخیص داشتیم عقل حکم به لزوم نمی کند. حال ترخیص را از دلیل عام می فهمیم مطلق طلب را از دلیل خاص. نتیجه استحباب می شود. در حالیکه بنا بر ارتکاز در خاص، حکم به وجوب می کنیم و در عام غیر موارد خاص، ترخیص است
۶
ثالثا اینکه گفتید لزوم امتثال امر مولی معلق بر عدم ترخیص و قرینه است، این ترخیص چه نحوه ای از ترخیص است؟ معلق بر ترخیص و قرینه متصله است یا معلق بر ترخیص منفصله است یا معلق بر ترخیص که مکلف بر آن علم داشته باشد؟
اگر بگوئید معلق بر ترخیص متصله است، یعنی اگر قرینه متصله نیامد لزوم امتثال به حکم عقل دارد، نتیجه اش این است که اگر مولی بعدا قرینه منفصله بیاورد، این باعث می شود که ترخیص شرعی مولی با حکم عقل تنافی پیدا کند که خلاف ارتکاز است
در قرینه منفصله هم واقعیت این است که چون لازم است عدم آن را احراز کنیم، کار ساده ای نیست. اگر پیامبر امری فرمودند شاید هفته بعدش قرینه بیاید. شاید امام عصر قرینه بیاورد و دال بر وجوب نمی شود و این نیز خلاف ارتکاز است
اگر بگوئیم تا زمانیکه علم نداریم به قرینه، بر طبق وجوب عمل می کنیم، این به مراتب مساله را بدتر می کند زیرا بحث ما در حکم واقعی بین عالم و جاهل است در حالیکه اینکه می گوید تا وقتی که علم نداری عمل کن، این نوعی حکم ظاهری است یعنی در فرض شک برو عمل کن. حکم ظاهری کاشف از حکم ظاهری مولی است نه حکم واقعی در حالیکه بحث ما حکم واقعی است که مولی صادر کرده
۷
قول سوم (مرحوم عراقی) می گوید وجوب را به اطلاق و قرینه حکمت و در مرحله مراد جدی می فهمیم.
مرحله مراد جدی با قرینه حکمت
تقریب اول: وقتی مولی طلب می کند، این کاشف از اراده اوست. حال اگر به مرحله اراده برویم به ارتکاز معلوم است که بین اراده شدید و اراده ضعیف، آنکه برای مشخص شدن نیاز به قرینه دارد اراده ضعیف است. زیرا طلب یعنی مولی شوق قوی دارد. اگر شوق ضعیف بود یعنی مولی راضی به ترک است و طلب جدی ندارد باید قرینه بیاورد. پس اگر مولی بخواهد بفهماند اراده اش قوی است نیاز ندارد کاری کند. پس اطلاق در اراده به معنای وجوب است. عنی می گویند اینکه مولی امر کرده یعنی آن را خواسته است. اینکه بخواهد و بگوید می توانی انجام ندهی، خواست مقید است. (طلب استحبابی، طلب محدود و مقید است و وطلب وجوبی طلب نامحدود و نامقید است.)
آقای صدر در پاسخ می گوید این امری عقلی با دقت فراوان است و عرفیه نیست. اطلاق برای لفظ و برای فهم عرفی است. عرف حدی از اراده که بواسطه آن وجوب ایجاد شود را نمی فهمد. فقط از لفظ «اعتق رقبه» می فهمد منظور مطلق رقبه است
تقریب دوم: با دو مقدمه. مقدمه اول: وجوب حقیقتی است جدا از استحباب و کراهت و ... از طرفی وجوب را نمی توان مطلق طلب فعل دانست زیرا در استحباب هم وجود دارد. آن خصوصیتی که تمییز دهنده بین وجوب و استحباب است ترخیص (قید وجودی) یا عدم ترخیص (قید عدمی) در ترک است
+
مقدمه دوم: اگر کلمه ای بین دو حیثیت مشترک بود و برای تمییز بین آنها یکی نیاز به قید وجودی داشت دیگری به قید عدمی، در بیان قید از سوی مولی، همیشه بیان قید وجودی موونه بیشتری لازم دارد تا بیان قید عدمی. در مورد استحباب مولی باید علاوه بر طلب، ترخیص در ترک هم بدهد که این ترخیص امری است وجودی. اما در وجوب، طلب است به همراه عدم ترخیص در ترک. لذا موونه استحباب بالاتر از وجوب است
لذا آنچه موونه بیشتری می طلبد را بوسیله اطلاق نفی می کنیم. یعنی مولی برای فهماندن وجوب از طلب نیازی به موونه زائده در لفظ ندارد ولی برای فهماندن استحباب نیاز به موونه زائده در لفظ دارد پس ما به اطلاق نفی می کنیم موونه زائده را
آقای صدر در پاسخ می گوید مشکل این نگاه این است که فکر می کند موونه بیان امر عدمی کمتر از امر وجودی است. امر عدمی و وجودی باید هر دو لحاظ شوند و مولی باید هر دوی اینها را به ما بفهماند و فرقی بین اینها نیست. اینها وجود و عدم حقیقی که نیستند در مورد وجودات صحیح است که امر عدمی سهل است. اینجا بیان و لحاظ خصوصیت است خواه این خصوصیت وجودی باشد یا عدمی. امور عدمی خیلی مواقع احتیاج به بیان دارد اینجا نیز چون می خواهد تمییز دهد بین وجوب و استحباب باید بیان شود. در حقیقت رابطه وجوب و استحباب رابطه اقل و اکثر نیست رابطه متباینین است. زیرا طلب است با لحاظ ترخیص و دیگری طلب با لحاظ عدم ترخیص
تقریب سوم: صیغه امر دلالت می کند بر ارسال به نحو معنای حرفی. حال مولی وقتی یک چیزی را طلب می کند، در حقیقت دارد سد می کند ابواب عدم آن چیز را. یعنی او هر چیزی که باعث عدم تحقق آن می شود را سد می کند. از این به «سد ابواب عدم» تعبیر می کنند.
حال مولی وقتی ما را ارسال می کند برای انجام عملی، دارد سد می کند ابواب عدم آن را. حال مقتضی تطابق مدلول تصوری و تصدیقی این است که مولی با مطلق ارسال در مدلول تصوری، سد همه ابواب عدم را در مراد جدی خواسته است که معادل عدم ترخیص در مخالفت است
آقای صدر این تقریب را می پذیرد ولی قول اول که منشا انتزاع را وضع می داند را ترجیح می دهد.
۸
ثمره فقهی اینها چیست؟
۱) اگر مولی صیغه امر را با مراد استحباب بکار برد طبق قول اول رجوع به مجاز و استعمال لفظ در غیر ماوضع له است. و بنابر قول سوم اطلاق اولیه را تقیید زده ایم. و بنابر قول دوم امری است عقلی
۲) ما در روایات، صیغه های امری داریم که سیاق واحد دارند ولی برخی از آنها دلالت بر استحباب می کنند و در بعض موارد مشکوک است. مثلا در روایت اغتسل للجمعه و الجنابه و الاحرام، معلوم است اولی مستحب، دومی واجب است ولی سومی مشکوک است. چه کنیم؟
اگر بگوئیم وجوب بالوضع از صیغه امر فهمیده می شود، در مواردی مثل این مثال که وحدت سیاق دارند، نمی توان در مرحله مراد جدی بین آنها تفاوت قائل شد زیرا مدلولهای تصوری مختلف در سیاق واحد را نمی توان براحتی تصور کرد
اما با تصویر دوم (آقای نائینی) مشکلی ندارد زیرا اغتسل برای مطلق وجوب است در مرتبه حکم عقل. برای یکی قرینه داریم که مولی ترخیص داده ولی برای دیگری قرینه نداریم
بنابر قول سوم هم مشکلی ندارد زیرا در مرحله تصوری یکسان هستند و فقط در مرحله مراد جدی فرق دارند که برخی مقید هستند و بعضی مطلق و چون در مرحله مراد جدی است وحدت سیاق ضربه ای به آن نمی زند.

انواع صیغه امر و طلب (۰۵۳)

۱

اصل بر دلالت امر این است که دلالت بر طلب وجوبی کند. اما صیغه امر برخی مواقع برای ارشادیت نیز استفاده می شود. دقت کنید وجوب ارشادی نداریم، امر ارشادی داریم.

دو نوع صیغه امر

- **امر مولوی**: مولی با استفاده از آن بطور مستقیم، طلب ماده و جعل **حکم تکلیفی** می کند
  - مثال: وقتی مولی می گوید «صلّ» ماده صلاه را (چه بصورت وجوب چه استحباب) مستقیما جعل و طلب می کند
- **امر ارشادی**: وقتی مراد جدی از استعمال صیغه امر، طلب مستقیم ماده نیست بلکه اخبار از یک **حکم وضعی** است.
  - مثلا در جمله «اغسل ثوبک من ابوال ما یاکل لحمه» ارشاد است به چهار حکم:
    - بول ما لا یاکل لحمه نجس است.
    - با اصابه این بول به لباس، لباس نجس می شود.
    - مطهر این لباس غسل است و ازاله کافی نیست.
    - مطهر غسل بالماء است
  - دقت کنید در اینجا مراد جدی امر به شستشو نیست بنحوی که یکی از واجبات شستن لباس متنجس باشد چه اینکه انسان می تواند لباس متنجس خود را رها کند و نشوید و گناهی هم مرتکب نمی شود. بلکه مراد بیان چهار حکم است. بنابراین بیان حکم وضعی است.
  - در ابواب معاملات نیز اصل اولیه این است که نهی های وارده نهی های ارشادی است به موانع. امر ها اشاره به شرطیت است و نهی ها اشاره به مانعیت است. تفاوت شرط و مانع این است که امری اگر حیث وجودیش دخیل باشد شرط است، اگر عدمش دخیل باشد مانع است

۲

در بسیاری از اوقات افعال دیگری غیر از صیغه امر در افاده معنای طلب استعمال می شود

مانند صیغه امر غایب با آوردن لام امر بر سر فعل مضارع مثل «لیعد» یا «لیغسل» یا حتی خود فعل مضارع بصورت جمله خبریه مانند «یغسل» البته با قرینه ای که نشان دهد جمله امریه است.

مثلا از حضرت می پرسند کسی نماز خوانده فهمیده رکوعش را فراموش کرده، حضرت می فرمایند «یعید الصلاه» . این صیغه خبریه است اما منظور حضرت امر است. حال دو مساله را باید بررسی کنیم:

اول باید دید چگونه از این جملات طلب می فهمیم؟

- تقریب اول: به این صورت که امام در حقیقت آن فرد را انسان متشرعی در نظر گرفته و برای اینکه تکلیفش را درست انجام دهد، و می داند که من امام می خواهم او آن را اعاده کند، نمازش را اعاده می کند. مثل پدری که به فرزندش می خواهد مستقیم امر نکند می گوید تو پسر خوب تکلیفت را می نویسی. پس این نشان می دهد مولی طلب داشته که این آدم متشرع می رود و امتثال می کند. پس قرینه متشرع بودن فرد وجود دارد
- تقریب دوم: این نحوه بیان کنایه است. یعنی عدم تطابق مراد جدی و استعمالی یعنی جمله خبریه ای است که کنایه از طلب است. مثل اینکه بگوئیم فلانی در خانه اش همیشه باز است که کنایه از کرم اوست
- تقریب سوم: این نحوه بیان، مجاز است یعنی در غیر معنای مراد استعمالی استفاده شده است

دوم باید دید چطور، مستقل از این سه تقریب، چگونه هر کدام بر وجوب دلالت می کند؟

- تقریب اول که ساده است چون فرد را متشرع فرض کرده که حداقل واجباتش را انجام می دهد پس این کار را هم که واجب است را می کند. نمی توان گفت امام در مقام بیان مستحب بوده اند، زیرا این در صورتی تصور دارد که فرد را از اولیا الله فرض کرده باشند! که نیاز به قرینه و تقیید اضافه دارد.
- در تقریب دوم کنایه از طلب است و اصل در طلب، طلب وجوبی است مگراینکه امر زائده ای داشته باشد.
- بنا بر تقریب سوم دلالت بر وجوب کمی مشکل است زیرا در این حالت نسبت مجاز به طلب با شوق اکید و طلب با با شوق غیر اکید یکسان است.

این دو نظر صحیح تر (تقریب اول و تقریب دوم)

انواع حکم ارشادی:

- حکم ارشادی برخی وقت ها به معنای حکمی است که در مقابل حکم مولوی است یعنی مولی چیزی را بیان نکرده، صرفا ارشاد به حکم عقل کرده است. مانند اطیعوالله و اطیعو الرسول
- برخی مواقع هم حکم ارشادی یعنی حکمی که اخباری است و ارشاد می کند به حکمی یا عدم الحکمی مثلا «ان الظن لا تغنی من الحق شیئا» ارشاد است به اینکه ظنون حجت نیستند
- برخی مواقع هم حکم ارشادی به معنای این است که مدلول مطابقی اش بیانگر حکم نیست بلکه مدلول التزامی آن اخبار از حکم وضعی یا تکلیفی دیگری است. مثلا اینکه حضرت می فرمایند «اغسل ثوبک من ابوال ما لا یاکل لحمه»،

۳ **انواع طلب**

۴ تقسیم بندی اول

- طلب یا واجب **نفسی**: وجوب نفسی، وجوب چیزی بخاطر خودش (یعنی بخاطر مصلحتی که در خود آن است)
- واجب **غیری**: وجوب غیری، وجوب چیزی بخاطر چیز دیگر (مثل طلب وضو برای نماز)

۵ تقسیم بندی دوم

- واجب **عینی**: وجوب عینی، وجوب چیزی بر مکلف معین
- واجب **کفایی**: وجوب کفایی، وجوب چیزی بر یکی از مکلف علی البدل

۶ تقسیم بندی سوم

- واجب **تعیینی**
- واجب **تخییری**

دلالت های دیگر صیغه امر (۰۵۴)

۱

۱) دلالت امر بر نفی حرمت یا ترخیص:

زمانی است که امر پشت سر تحریم بیاید یا در حالتی که احتمال وجود حرمت باشد.

مثال

مانند آیه شریفه «غیر محلی الصید و انتم حرم...واذا حللتم فاصطادوا» مائده/۲

مثال

مثل اینکه پزشک پس از نهی مریض از خوردن غذایی به او بگوید آن غذا را بخور.

در این حالت، دلالت صیغه امر در سطح مدلول تصوری همچنان نسبت طلبی است اما مدلول تصدیقی آن مجمل است میان طلب جدی یا نفی تحریم

چون مجمل است، در اجمال قدر متیقن (میزان یقینی که حتما برقرار است یا قدر مشترک) را می توان اخذ کرد. و قدر متیقن بین وجوب و عدم تحریم، ترخیص و جواز است

۲

۲) دلالت امر به قضا در خارج از وقت؟

وقتی امر به فعلی که وقت خاصی برای آن تعیین شده (مانند نماز یومیه) داریم، ولی آن واجب را در وقت خودش بجای نمی آوریم، آیا این امر اولیه دلالت بر وجوب قضا در خارج از وقت هم دارد؟

۳

در مرحله ثبوت دو حالت متصور است:

۱) امر به فعل موقت، امر واحدی است

در این صورت، امر اقتضایی جز لزوم انجام آن فعل در وقت خودش ندارد لذا وجوب قضا در خارج وقت محتاج امر جدید است.

امر اولیه دلالت بر وجوب قضا در خارج وقت **نمی کند**.

۲) امر به فعل موقت، دو امر است

- امر به ذات فعل بصورت مطلق و بدون قید زمان و
- امر به آوردن عمل در وقت معین

در این صورت، اگر امتثال امر دوم (یعنی در وقت بجای آوردن) از مکلف فوت شود، امر اول (یعنی اتیان ذات فعل) بر عهده او باقی می ماند.

امر اولیه دلالت بر وجوب قضا در خارج وقت **می کند**.

مثال

مانند اینکه مولی گرسنه باشد، هم اصل غذا را می طلب هم گرم بودن آن را. حال اگر عبد غذای گرم نیاورد لااقل اصل غذا را برای رفع گرسنگی باید بیاورد

۴

در مرحله اثبات:

در مرحله اثبات، ظاهر دلیل آن است که امر واحد است و تجزیه به دو امر نمی شود لذا وجوب قضا نیاز به امر جدید خارجی است که البته چنین دلیل خارجی موجود است. چنانکه در روایات داریم «اقض مافات کما فات»:

۵

۳) دلالت امر بر فور یا طبیعت؟

آیا امر دلالت بر فور می کند یا دلالت بر طبیعت؟ مثلا اگر مولی گفت صلّ باید اولین نماز را فوری بیاوریم و نماز اول وقت بخوانیم یا خیر مطلق نماز را خواسته بدون تقیّد به زمان فوری؟

آقای صدر معتقد است مولی طبیعت امر و متعلق آن را می خواهد مگر اینکه قید یا قرینه ای داشته باشیم. لذا دلالت بر امر فوری نمی کند. حتی اینکه اولین فرد امر مطلوب است هم نیاز به قرینه دارد.

نکته بعدی این است که بعد از اجرای قرینه حکمت نسبت به امر، امتثال امر به یکی از افراد متعلق امر محقق می شود، و لزومی ندارد همه افراد آن متعلق را بیاوریم. زیرا طبیعت امر با امتثال یک فرد محقق می شود.

دلالت امر به امر به چیزی، به آن چیز؟
(۰۵۵)

۱

آیا امر به امر به چیزی، دلالت بر امر به آن چیز مستقیما دارد یا خیر؟

مثلا اگر مولی امر کند به زید که او به خالد امر کند به انجام چیزی، غرض اصلی مولی چیست؟

مثال
شارع به ولی طفل امر کرده که طفل را به نماز امر کند: «مروهم بالصلوه و هم ابناء سبع».

الف) انجام دادن آن چیز توسط خالد؟ یا

در این حالت اگر خالد پیش از آنکه زید به او دستور دهد بر آن امر مطلع شود، آوردن آن چیز بر او واجب است

در مثال مذکور، این امر شارع، عین امر به طفل به نماز است و دلالت بر مشروعیت عبادات طفل دارد. لذا عمل صبی صحیح است چون امر به آن وجود دارد.

ب) صرف و مجرد امر کردن زید به خالد

در این حالت اگر خالد پیش از آنکه زید به او دستور دهد بر آن امر مطلع شود، ملزم به چیزی نیست.

در مثال مذکور، این امر شارع، صرف امر کردن ولی به طفل است و نماز طفل مشروعیت عبادات ندارد.

۲

مثال
ولایت جد بر ولایت پدر اولی است. اگر جد به پدر بگوید دخترت را به فلانی نده، ولی خود پدر راضی باشد، تکلیف این دختر چیست؟ آیا باید امر پدر را امتثال کند یا جد را در حالیکه جد به او مستقیما امر نکرده.

این بحث اختلافی است و هر دو احتمال پیروانی دارد.

ماده نهی (۰۵۶)

۱

نهی

- **ماده نهی**: (ن ه ی) که دلالت بر امساک و زجر به مفهوم **اسمی** دارد
- **صیغه نهی**: هیات فعل نهی از قبیل «لاتقول» که دلالت بر معنای امساک به مفهوم **حرفی** دارد (نسبت امساکیه و زجریه)

۲

در مفاد نهی سه نظر وجود دارد:

۳

۱) نهی: طلب ترک است ← مجرد امر عدمی است و شارع از نهی خود چیزی بیشتر از ترک عمل را طلب نکرده

مثال: مثلا در «لاتشرب الخمر» اگر کسی شرابی را بردارد ولی از دستش بیفتد و جبراً نخورد امتثال صورت گرفته چون در نهایت شرب خمر نکرده

۴

۲) نهی: طلب کف از فعل است ← امر وجودی است یعنی شارع خواسته مکلف کف نفس کند و خود را باز دارد و قصد انجام عمل را نکند

مثال: مثلا در «لاتشرب الخمر» بالا اگرچه بصورت قهری مکلف شراب نخورد ولی امتثال صورت نگرفته چون کف از نفس نکرده.

۵

۳) نهی: اساسا طلب نیست، نه طلب ترک است نه طلب کف نفس؛ بلکه نهی زجر و امساک است که به فعل تعلق می گیرید. (**نظر آقای صدر**) ← غایت و هدف مولی این است که فعل در عالم خارج انجام نشود و محقق نگردد

مثال: در مثال بالا، نهی خدا رفته روی خود حکم و نخوردن شراب نه قصد انجام حکم. یعنی خدا نهی نکرده که قصد خوردن شراب نکنیم بلکه نهی کرده مطلق شراب خوردن را

صیغه نهی (۰۴۲)

۶

مدلول (معنای موضوع له) صیغه نهی؟ ← نسبت **امساکیه** ناشی از **کراهت** اکید = لا یرضی بترکه ⇐ معنای موضوع له صیغه نهی: «**حرمت**»

۷

نسبت امساکیه

- ناشی از کراهت اکید در متکلم ⇐ «**حرمت**» ← معنا/استعمال حقیقی ← دلیل: تبادر و فهم عرفی عام
- ناشی از کراهت خفیف در متکلم ⇐ «**کراهت**» ← معنا/استعمال مجازی
  - دلیل: چون کراهت معنای متبادر نیست.
  - صحت استعمال: تشابه معنای کراهت و حرمت در نسبت امساکیه.
  - ⇐ برای اخذ صیغه نهی به کراهت نیاز به قرینه داریم

اطلاق و تقیید (۰۵۷)

اطلاق، پرکاربرد ترین بحث در علم فقه

۱

هدف نهایی در بحث اطلاق این است که از عدم وجود قید در لفظ شارع، اطلاق در مراد جدی مولی را بفهمیم

مثال از قرآن: احل الله البیع: لفظ «بیع» هیچ قیدی ندارد در حالیکه بیع انواع مختلف دارد. پس هر چه در عرف بیع خوانده می شود شامل حکم حلیت می شود.

۲

اطلاق در مقابل تقیید است

- **اطلاق**: عدم لحاظ قید در کنار یک ماهیت — مثال: انسان
- **تقیید**: لحاظ قید یا لحاظ عدم قید در کنار یک ماهیت — مثال: انسان عالم (لحاظ قید)، انسان بدون علم (عدم لحاظ قید)

اطلاق: حالت عدمی
تقیید: حالت وجودی

۳

انواع روشهای لحاظ ماهیت در ذهن

۱) ماهیت **به شرط شیء** ← لحاظ ماهیت به همراه لحاظ قید (اخذ قید) — مثال: انسان عالم — **ماهیت مقیسه**

منظور از **ماهیت مقیسه** این است که مولی وقتی ماهیتی را از عبد می خواهد، می سنجد که آیا فلان قید در آنچه می خواهد دخیل است یا نه، یعنی سنجش می کند

۲) ماهیت **به شرط لا** ← لحاظ ماهیت به همراه لحاظ عدم وجود یک قید (اخذ عدم قید) — مثال: انسانی که عالم نباشد — **ماهیت مقیسه**

«اطلاق» از نظر آقای صدر

۳) ماهیت **لا به شرط** ← لحاظ ماهیت با عدم لحاظ قید (اخذ قید) ← اینجا دخل یا عدم دخل قید را مورد سنجش قرار داده ایم (**ماهیت مقیسه**) ولی هیچکدام را انتخاب نکردیم و به ذات ماهیت نظر می کنیم — مثال: انسان — **ماهیت مقیسه**

مصداق حقیقت «لا به شرط» در عام خارج هم در ضمن طبیعت هایی هستند که قید را دارند و هم در ضمن طبیعت هایی است که قید را ندارند. مثلا ماهیت انسان، جامع بین انسان عالم و انسان غیرعالم است. صداق ماهیت «به شرط شیئ» هم در عالم خارج ماهیات دارای قید هستند و آنها آینه معقولات اولیه به شرط شیئ هستند که در عالم خارج هستند.

۴) ماهیت **مهمله** ← لحاظ صرف ذات ماهیت ← اینجا نسبت سنجی نسبت به قیدی انجام نشده (**ماهیت غیرمقیسه**) نه وجود قید را لحاظ کردیم نه عدم وجود قید را — **ماهیت غیر مقیسه**

۵) ماهیت **با لحاظ رفض القید** ← لحاظ ماهیت با رفض قید غیر دخیل/غیر موثر در حکم ← اینجا ابتدا هم ماهیت و هم قید را لحاظ می کنیم اما چون قید در حکم «دخل» یا تاثیری ندارد، آن قید را از ماهیت رفض القید می کنیم. ← در مقام لحاظ خود ماهیت، رفض القید معنا ندارد زیرا رفض القید برای مقامی است که با حکم بسنجیم پس در مرحله جعل و توسط مولی انجام می شود. لذا طبق این معنا اگر حکمی نباشد نمی توان خود ماهیت را لحاظ کرد! — **ماهیت مقیسه**

«اطلاق» از نظر آقای خویی

۴

تفاوت ماهیت مهمله و لابه شرط این است که اگر نظر به ذات ماهیت داریم و در مقام سنجش نیستیم، می شود ماهیت مهمله اما اگر در مقام سنجش ماهیت با قیدی هستیم ولی وجود قید و یا عدم وجود آن را لحاظ نکنیم، می شود ماهیت لابه شرط می شود. ← یعنی مولی در مقام جعل حکم است و می داند یک سری قیود در احکامش دخیل هستند در این مقام اگر فقط ماهیت را لحاظ کند، بدون لحاظ قید، می شود «لابه شرط»

۵

تصور و پذیرش «رفض القید» مثل این است که معتقد باشیم وقتی پدری می گوید برو نان بگیر، یعنی همه مسیر های رفتن، همه انواع نان، تعداد نان و زمان و همه قیود دیگر را ابتدا در نظر بگیرد. بعد عدم تاثیر آنها را لحاظ کند که خلاف ارتکاز است. ← اما ماهیت لابه شرط مثل این است که پدر هنگام جعل حکم «برو نان بگیر»، با این حال که می داند قیودی می تواند دخیل باشد و اگر قیدی دخیل است باید اخذ کند، هیچ قیدی اخذ نمی کند.

۱۱

نکته مهم: نکته بسیار بسیار مهم این است که اطلاق هیچ ربطی به ترخیص و تخییر در تطبیق به فرد ندارد. اطلاق عدم لحاظ قید است. تخییر در مرحله تطبیق، کار شارع نیست کار عقل است. اینکه مولی ترخیص بدهد بگوید شما تطبیق کن یک بحث است، اینکه بعد از جعل مطلق، امر بطور خودبخود صلاحیت تطبیق بر افراد را دارد امر دیگری است. فرق بین عام و مطلق همین است. در عام ترخیص از سوی مولی است، اما در مطلق کار مولی عدم لحاظ قید است و ترخیص از سوی عقل است. مطلق قابلیت تطبیق و شمول بر همه افراد را دارد.

۶

سه مبنای فکری

- (مبنای آقای **صدر**) اطلاق: ۳، تقیید: ۱و۲و۵، مهمله:۴
- (مبنای آقای **خویی**) اطلاق: ۵، تقیید: ۱و۲، مهمله:۳
- (مبنای آقای **نائینی**) تقیید: ۱و۲و۵، اطلاق: لا به شرط در جایی که اخذ قید ثبوتا ممکن است. مهمله: جایی که اخذ قید ثبوتا مستحیل است (مانند بینایی برای دیوار)

۷

ماهیت مهمله در واقع وجه مشترک بین ۱و۲و۳ است و در ضمن آنها وجود دارد. یعنی ذات هر سه ماهیت به شرط شیء، به شرط لا و لا به شرط، همان ماهیت مهمله است. مثلا در ماهیت به شرط شیء، به شرط شیء آن را کنار بگذاریم می شود ماهیت مهمله.

۸

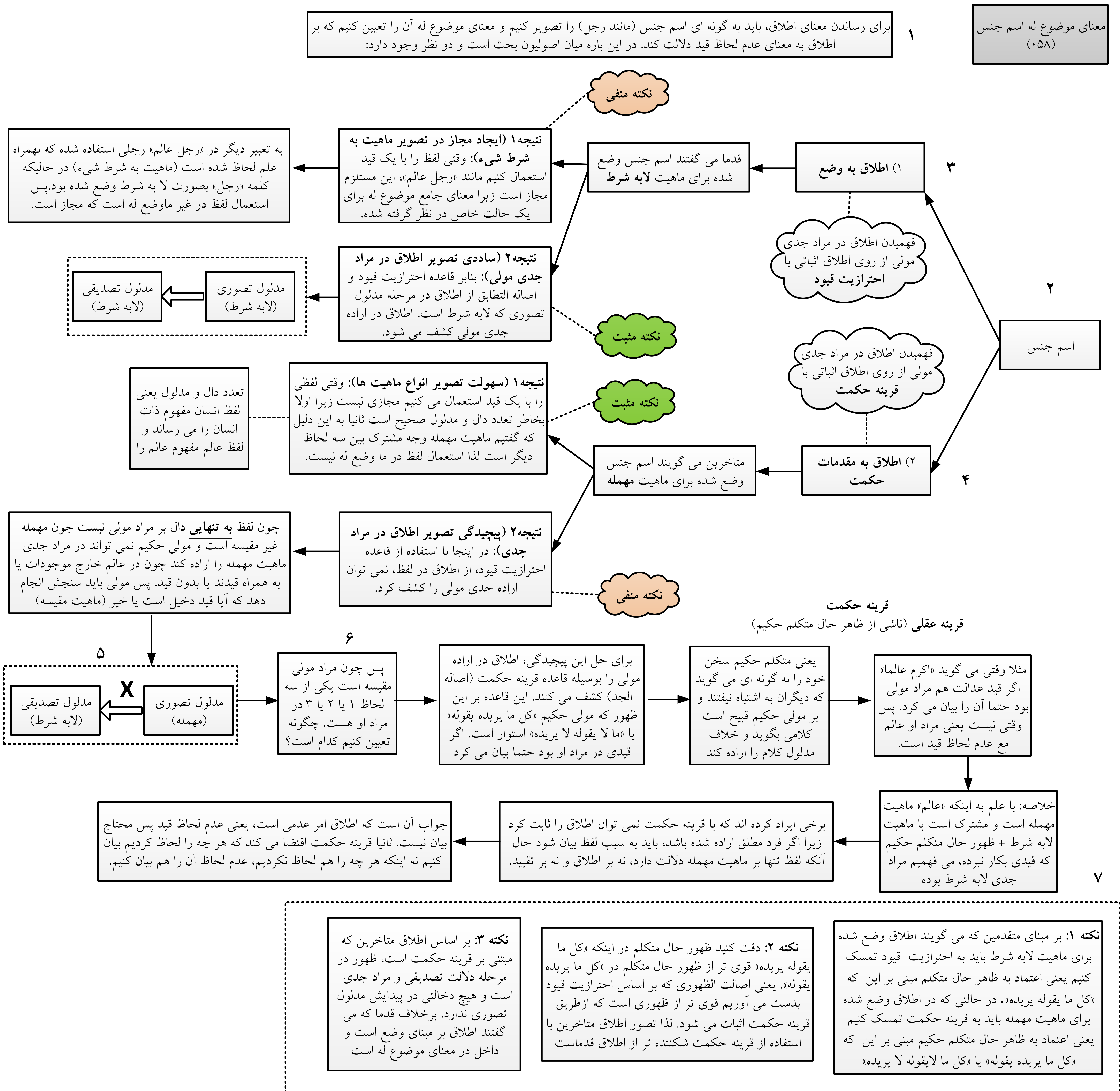
تفاوت ۲ و ۵: در ماهیت به شرط لا، «عدم قید» دخیل است ولی در رفض القید اساسا قید (بودن یا نبودنش) اثری ندارد و دخیل نیست.

۹

تفاوت ۳و۵: در ماهیت لا به شرط، پس از سنجش و مقایسه، هیچ قیدی را لحاظ نمی کنیم اما در رفض القید عدم تاثیر قید را لحاظ می کنیم. (نوعی لحاظ به شرط شیء)

۱۰

بنظر می رسد نظر آقای صدر صحیح است. زیرا ما از اطلاق قابلیت تطبیق بر همه افراد را می خواهیم و اطلاق به معنای لا به شرط یعنی نسبت به تمام قیود عالم سنجیده شده ولی چیزی اخذ نشده است. لذا برای یک ماهیت مطلق، در حقیقت بی نهایت اطلاق داریم نسبت به همه قیود متصور


معنای موضوع له اسم جنس (۰۵۸)
۱
برای رساندن معنای اطلاق، باید به گونه ای اسم جنس (مانند رجل) را تصویر کنیم و معنای موضوع له آن را تعیین کنیم که بر اطلاق به معنای عدم لحاظ قید دلالت کند. در این باره میان اصولیون بحث است و دو نظر وجود دارد:
۲
اسم جنس
۳
۱) **اطلاق به وضع**
فهمیدن اطلاق در مراد جدی مولی از روی اطلاق اثباتی با **احترازیت قیود**
قدما می گفتند اسم جنس وضع شده برای ماهیت **لابه شرط**
نکته منفی
نتیجه۱ (ایجاد مجاز در تصویر ماهیت به شرط شیء): وقتی لفظ را با یک قید استعمال کنیم مانند «رجل عالم»، این مستلزم مجاز است زیرا معنای جامع موضوع له برای یک حالت خاص در نظر گرفته شده.
به تعبیر دیگر در «رجل عالم» رجلی استفاده شده که بهمراه علم لحاظ شده است (ماهیت به شرط شیء) در حالیکه کلمه «رجل» بصورت لا به شرط وضع شده بود.پس استعمال لفظ در غیر ماوضع له است که مجاز است.
نتیجه۲ (سادگی تصویر اطلاق در مراد جدی مولی): بنابر قاعده احترازیت قیود و اصاله التطابق از اطلاق در مرحله مدلول تصوری که لابه شرط است، اطلاق در اراده جدی مولی کشف می شود.
مدلول تصوری (لابه شرط)
مدلول تصدیقی (لابه شرط)
نکته مثبت
فهمیدن اطلاق در مراد جدی مولی از روی اطلاق اثباتی با **قرینه حکمت**
۴
۲) **اطلاق به مقدمات حکمت**
متاخرین می گویند اسم جنس وضع شده برای ماهیت **مهمله**
نتیجه۱ (سهولت تصویر انواع ماهیت ها): وقتی لفظی را با یک قید استعمال می کنیم مجازی نیست زیرا اولا بخاطر تعدد دال و مدلول صحیح است ثانیا به این دلیل که گفتیم ماهیت مهمله وجه مشترک بین سه لحاظ دیگر است لذا استعمال لفظ در ما وضع له نیست.
تعدد دال و مدلول یعنی لفظ انسان مفهوم ذات انسان را می رساند و لفظ عالم مفهوم عالم را
نکته مثبت
نتیجه۲ (پیچیدگی تصویر اطلاق در مراد جدی): در اینجا با استفاده از قاعده احترازیت قیود، از اطلاق در لفظ، نمی توان اراده جدی مولی را کشف کرد.
نکته منفی
چون لفظ **به تنهایی** دال بر مراد مولی نیست جون مهمله غیر مقیسه است و مولی حکیم نمی تواند در مراد جدی ماهیت مهمله را اراده کند چون در عالم خارج موجودات یا به همراه قیدند یا بدون قید. پس مولی باید سنجش انجام دهد که آیا قید دخیل است یا خیر (ماهیت مقیسه)
۵
مدلول تصوری (مهمله)
X
مدلول تصدیقی (لابه شرط)
۶
پس چون مراد مولی مقیسه است یکی از سه لحاظ ۱ یا ۲ یا ۳ در مراد او هست. چگونه تعیین کنیم کدام است؟
برای حل این پیچیدگی، اطلاق در اراده مولی را بوسیله قاعده قرینه حکمت (اصاله الجد) کشف می کنند. این قاعده بر این ظهور که مولی حکیم «کل ما یریده یقوله» یا «ما لا یقوله لا یریده» استوار است. اگر قیدی در مراد او بود حتما بیان می کرد
قرینه حکمت
قرینه عقلی (ناشی از ظاهر حال متکلم حکیم)
یعنی متکلم حکیم سخن خود را به گونه ای می گوید که دیگران به اشتباه نیفتند و بر مولی حکیم قبیح است کلامی بگوید و خلاف مدلول کلام را اراده کند
مثلا وقتی می گوید «اکرم عالما» اگر قید عدالت هم مراد مولی بود حتما آن را بیان می کرد. پس وقتی نیست یعنی مراد او عالم مع عدم لحاظ قید است.
خلاصه: با علم به اینکه «عالم» ماهیت مهمله است و مشترک است با ماهیت لابه شرط + ظهور حال متکلم حکیم که قیدی بکار نبرده، می فهمیم مراد جدی لابه شرط بوده
برخی ایراد کرده اند که با قرینه حکمت نمی توان اطلاق را ثابت کرد زیرا اگر فرد مطلق اراده شده باشد، باید به سبب لفظ بیان شود حال آنکه لفظ تنها بر ماهیت مهمله دلالت دارد، نه بر اطلاق و نه بر تقیید.
جواب آن است که اطلاق امر عدمی است، یعنی عدم لحاظ قید پس محتاج بیان نیست. ثانیا قرینه حکمت اقتضا می کند که هر چه را لحاظ کردیم بیان کنیم نه اینکه هر چه را هم لحاظ نکردیم، عدم لحاظ آن را هم بیان کنیم.
۷
نکته ۱: بر مبنای متقدمین که می گویند اطلاق وضع شده برای ماهیت لابه شرط باید به احترازیت قیود تمسک کنیم یعنی اعتماد به ظاهر حال متکلم مبنی بر این که «کل ما یقوله یریده». در حالتی که در اطلاق وضع شده برای ماهیت مهمله باید به قرینه حکمت تمسک کنیم یعنی اعتماد به ظاهر حال متکلم حکیم مبنی بر این که «کل ما یریده یقوله» یا «کل ما لایقوله لا یریده»
نکته ۲: دقت کنید ظهور حال متکلم در اینکه «کل ما یقوله یریده» قوی تر از ظهور حال متکلم در «کل ما یریده یقوله». یعنی اصالت الظهوری که بر اساس احترازیت قیود بدست می آوریم قوی تر از ظهوری است که ازطریق قرینه حکمت اثبات می شود. لذا تصور اطلاق متاخرین با استفاده از قرینه حکمت شکننده تر از اطلاق قدماست
نکته ۳: بر اساس اطلاق متاخرین که مبتنی بر قرینه حکمت است، ظهور در مرحله دلالت تصدیقی و مراد جدی است و هیچ دخالتی در پیدایش مدلول تصوری ندارد. برخلاف قدما که می گفتند اطلاق بر مبنای وضع است و داخل در معنای موضوع له است

۱

انواع اطلاق از نظر کیفیت تطبیق آن بر افراد (موضوع) (۰۵۹)

اطلاق به معنای شمول نیست بلکه اطلاق به معنای عدم لحاظ قید است.

البته از آثار عدم لحاظ قید این است که در مقام تطبیق حکم در عالم خارج، می توان حکم را بر افراد مختلف تطبیق کنیم.

نهایت بحث اطلاق و مقدمات حکمت این است که برای ما کشف کند که در لحاظ مولی قیدی نبوده است ولی شمولیت آن و تطبیق آن بر تک تک افراد (چه به لحاظ موضوع، چه به لحاظ متعلق حکم) کار عقل است. (**ترخیص عقلی**)

بنابراین امکان تطبیق بر افراد مختلف، نتیجه اطلاق است نه خود اطلاق

۲

انواع اطلاق از نظر کیفیت تطبیق آن بر افراد (موضوع)

۱) **شمولی**
- امتثال به تک تک افراد
- عصیان به تک تک افراد
- هر فرد امتثال مستقل و عصیان مستقل دارد. مثلا «اکرم العالم» روی تک تک افراد بطور مستقل می رود به گونه ای که اگر عالم اول را اکرام کرد نسبت به این فرد امتثال کرده (امتثال مستقل) و اگر عالم دیگری را اکرام نکرد نسبت به آن عصیان کرده (عصیان مستقل)

۲) **بدلی**
- امتثال به احد افراد
- عصیان به جمیع افراد
- مثال: «اعتق رقبه» یعنی اگر عبد مشخصی را آزاد نکند عصیان نکرده، عصیان زمانی اتفاق می افتد که هیچ بنده ای را آزاد نکند و امتثال به صرف یک بنده محقق می شود.

۳) **جمعی**
- امتثال به جمیع افراد
- عصیان به احد افراد
- مثال: «تولی اهل البیت» یعنی اگر ولایت یکی از اهل بیت را هم قبول نکند، عصیان نموده و امتثال زمانی است که ولایت همه را بپذیرد.

۳

اشتراک این سه نوع اطلاق در این است که حکم بر همه افراد قابل تطبیق است و اختلاف آن در کیفیت شمول این تطبیق بر افراد است که یا شمولی است یا بدلی.

۴

انواع اطلاق از نظر کیفیت تطبیق آن بر متعلَّق

- در **متعلّق امر**، اطلاق **بدلی** است.
  - مثلا اطلاق صلاه در «صلِّ» اطلاق بدلی است یعنی یک فرد دلخواه از افراد طبیعت صلاه، مشمول حکم صلاه است نه همه افراد آن چون نمی توان همه نمازها را خواند.
- در **متعلّق نهی**، اطلاق **شمولی** است.
  - مثلا در «لا تکذب» اطلاق شمولی است یعنی هر فرد از افراد کذب مشمول حکم حرمت است. زیرا اگر بدلی بود به این معنا که زمانی فرد عصیان می کرد که همه دروغ های عالم را بگوید دیگر این نهی لغو بود چون عبد نمی تواند همه دورغ های عالم را بگوید.

۵

با توجه به بحث کیفیت اطلاق نسبت به موضوع و متعلَّق:

- **در امر:**
  - اطلاق نسبت به موضوع شمولی است
  - اطلاق نسبت به متعلق بدلی است
  - مثال: در «اکرم العلما» اطلاق نسبت به موضوع «علما» شمولی است اما نسبت به متعلق حکم (اکرام) بدلی است چون نمی توان همه نوع اکرام انجام داد.
- **در نهی:**
  - اطلاق نسبت به موضوع شمولی است
  - اطلاق نسبت به متعلق هم شمولی است
  - مثال: در «به علما بی احترامی نکن» اطلاق نسبت به موضوع «علما» شمولی است و نسبت به متعلق نهی هم شمولی است یعنی هیچ نوع بی احترامی به هیچ عالمی نکن.

۶

خلاصه بحث فوق: اطلاق سه مرحله دارد:

۱) عدم لحاظ قیدی از سوی مولی در مرحله جعل ← ۲) تطبیق بر افراد (کار عقل) ← ۳) کیفیت تطبیق (با هم، تک تک، علی البدل)

۷

حال در متعلق نهی هم برخی مواقع شمولی نیست زیرا خود آن طبیعت تعدد پذیر نیست لذا بدلی می شود. مثل اینکه مولی بگوید نباید برای حفظ وضو حدث از شما سر بزند، لا تحدث، اینجا اگر یک حدث سر بزند، وضو باطل می شود لذا حدث بعدی اساسا جایگاهی ندارد.

۸

اما تفاوتی که بین حتی این بدلی بودن متعلق نهی با بدلی بودن متعلق امر است این است که در متعلق امر با آوردن یک فرد امر امتثال می شود ولی در متعلق نهی درست است با یک حدث دیگر تکرار نمی شود ولی این نهی همه انواع حدث را ابتدائا شامل می شود. یعنی برای اینکه حدث را محقق نکنی تمام حدثها را باید اجتناب کنی. این تفاوت ناشی از خصوصیت ذاتی امر و نهی است زیرا تحقق طبیعت به آوردن احدالافراد است و تحقق انهدام طبیعت به انهدام جمیع افراد است

کیفیت تصویر اطلاق بدلی (۰۶۰)

۱

ما با قرینه حکمت اطلاق، قید نداشتن را فهمیدیم اما حال سوال این است که ما که یک قرینه حکمت بیشتر نداریم پس ما این شمولیت یا بدلیت را از کجا می فهمیم؟ چطور لازمه قرینه حکمت در یک جا اطلاق شمولی است و در جای دیگر اطلاق بدلی است؟

۲

این سوال از اینجا ناشی می شود که قبلا گفتیم اطلاق می گوید من طبیعت را می خواهم و تطبیق آن به افراد، کار عقل است و ربطی به اطلاق ندارد. اینجا سه نظر وجود دارد:

آقای خویی

۱) نظریه اول می گوید ما شمولیت و بدلیت را از کلام نمی فهمیم از قرینه خارجیه می فهمیم و آن قرینه خاص این است که در خیلی از موارد که شمولیت را می فهمیم به این دلیل است که بدلش، لغو یا غیر معقول است.

مثلا در متعلق نهی «لا تشرب الخمر»، اگر منظور مولی یک فرد از خمر باشد که لغو می شود و تحصیل حاصل است زیرا هیچ کس نمی تواند همه شراب ها را بخورد. پس اطلاق بدلی نمی تواند باشد. یا در اکرم العالم شمولی بودن اکرام غیر معقول است زیرا فرد نمی تواند همه انواع اکرام را انجام دهد.

اما این بنظر می رسد همه موارد را توضیح نمی دهد مثلا در «اکرم العالم» که نسبت به عالم شمولی است، هیچ لغویت یا غیر معقول بودن ایجاد نمی کند. **X**

۲) نظر دوم آقا ضیاء می گوید اصل در قرینه حکمت اطلاق بدلی است و شمولیت عنایت اضافی است که از خارج باید فهمید. زیرا قرینه حکمت می گوید موضوع حکم، ذات طبیعت است و طبیعت اگر قیدی نداشته باشد هم منطبق می شود بر قلیل و هم منطبق می شود بر کثیر.

لذا اگر قدر متیقن آن که قلیل است را بیاورد امتثال کرده.

این نظر هم «اکرم العالم» را توضیح نمی دهد. فرق نظر اول با دوم این است که خویی می گوید هیچ کدام پیش فرض نیست و هرکدام را باید با عدم دیگری اثبات کنیم. اما آقا ضیا می گوید اصل بر بدلی بودن است. **X**

۳) نظر سوم محقق اصفهانی می گوید اگر قرینه حکمت را بر ماهیت جاری می کنیم، یعنی حکم را برديم روی ماهیت بما هو اینکه مصادیق خارجی را می خواهد نشان دهد. حال ماهیتی که نشان دهنده خارج است، اشاره به همه افراد در عالم خارج می کند. لذا اصل در اطلاق شمولیت است و بدلیت نیاز به قرینه دارد. لذا در «اکرم العالم» هم منظور شمولیت است.

محقق اصفهانی

در مواردی که بدلی شده حتما قرینه ای دارد. مثلا در «اکرم عالماً» قرینه تنوین است، در «لاتکذب»، لغویت قرینه است، در «صلِّ» عدم قدرت بر امتثال جمیع قرینه است.

آقای صدر ضمن پذیرش این نظریه اضافه می کنند باید دید در مورد موضوع بحث می کنیم یا محمول یا متعلق. چون در موضوع، مولی چون موضوع را بصورت مقدره الوجود تصور می کند یعنی اکرم العالم یعنی اگر عالمی پیدا کردی اکرامش کن یعنی به شرطی بر می گردد. این جمله شرطیه بر می گردد به شمولیت زیرا هر جا عالمی پیدا کنی باید اکرام کنی .اما نسبت به متعلق اینگونه نیست. زیرا نگفته اذا وجد الاکرام ففعله، لذا در این مورد بدلی است.

لذا نسبت به موضوع اصل بر این است که شمولی باشد، و نسبت به متعلق اصل بر بدلی بودن است مگر اینکه قرینه ای داشته باشیم.

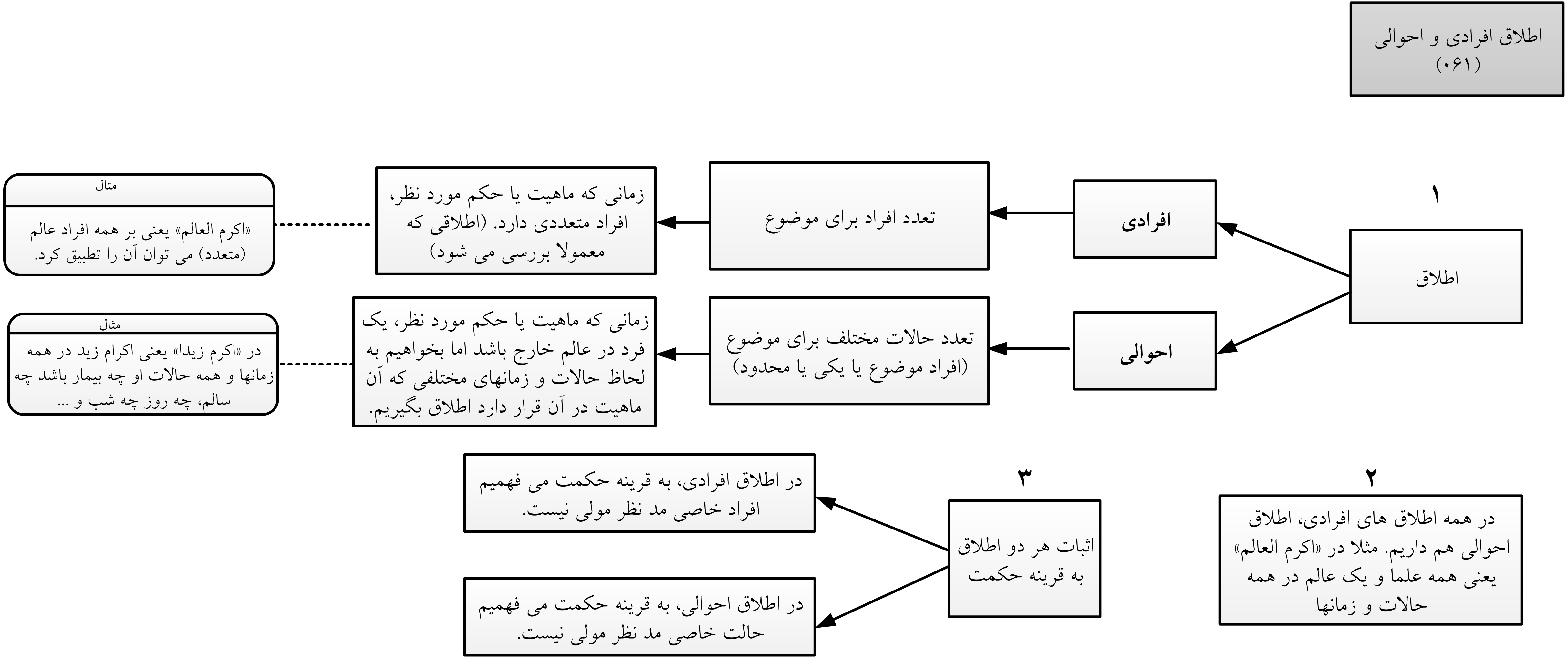
البته توجه داشته باشید اینکه قضیه حقیقی را به قضیه شرطیه بر می گردد را همه قبول ندارند. نظر آقای نائینی است که آقای صدر هم قبول دارد.

۳

سوال: این خصوصیت شمولیت و بدلیت برای عالم جعل است یا برای بعد از عالم جعل؟

آقای صدر می گوید اینها ربطی به عالم جعل ندارد و برای عالم مجعول است، حتی اگر از افرادی باشیم که اطلاق اسم جنس را بالوضع بداند نه قرینه حکمت. دلیل آقای صدر این است که مولی هنگام جعل به عالم خارج کاری ندارد و جعل حکم را بر اساس مصالح و مفاسد بر موضوع مقدره الوجود جعل می کند.

لذا اگر بگوید «لله حج البیت من استطاع سبیلا» مهم نیست حتی یک فرد از مسلمانها هم استطاعت دارد یا خیر. البته تطبیق حکم بر فرد عهده مکلف است و در مرحله مجعول است. لذا شمولیت و بدلیت هم برای مرحله مجعول است.


اطلاق افرادی و احوالی
(۰۶۱)
۱
اطلاق
افرادی
احوالی
تعدد افراد برای موضوع
زمانی که ماهیت یا حکم مورد نظر، افراد متعددی دارد. (اطلاقی که معمولا بررسی می شود)
مثال
«اکرم العالم» یعنی بر همه افراد عالم (متعدد) می توان آن را تطبیق کرد.
تعدد حالات مختلف برای موضوع (افراد موضوع یا یکی یا محدود)
زمانی که ماهیت یا حکم مورد نظر، یک فرد در عالم خارج باشد اما بخواهیم به لحاظ حالات و زمانهای مختلفی که آن ماهیت در آن قرار دارد اطلاق بگیریم.
مثال
در «اکرم زیدا» یعنی اکرام زید در همه زمانها و همه حالات او چه بیمار باشد چه سالم، چه روز چه شب و ...
۲
در همه اطلاق های افرادی، اطلاق احوالی هم داریم. مثلا در «اکرم العالم» یعنی همه علما و یک عالم در همه حالات و زمانها
۳
اثبات هر دو اطلاق به قرینه حکمت
در اطلاق افرادی، به قرینه حکمت می فهمیم افراد خاصی مد نظر مولی نیست.
در اطلاق احوالی، به قرینه حکمت می فهمیم حالت خاصی مد نظر مولی نیست.

نحوه دلالت اسم جنس بر اطلاق شمولی و بدلی (۰۶۲)

۱ دانستیم اسم جنس به سبب وضع، دلالت بر اطلاق نمی کند بلکه بواسطه قرینه حکمت دلالت بر اطلاق می کند.
← حال می خواهیم ببینیم اسم جنس در چه حالتی ظهور در اطلاق شمولی و در چه حالتی ظهور در معنای اطلاق بدلی دارد:

۲ اسم جنس سه حالت دارد

۳ **۱) به سبب «ال» تعریف/ معرفه شده باشد. «ال» چند نوع است:** (اطلاق شمولی)

- «ال» **تعریف (تعیین)**
  - «ال» عهد ذکری (در کلام) ← در لفظ و کلام قبل آمده است.
    - مثال: آیه «فارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون **الرسول**» یعنی فرعون، همان رسول در صدر آیه را عصیان کرد
  - «ال» عهد حضوری (در خارج) ← در پیش روی متکلم قرار دارد
    - مثال: کتاب معینی را به مشتری بدهیم و بگوییم «بعت الکتاب» یعنی همین کتاب حاضر در پیش رو
  - «ال» عهد ذهنی (در ذهن) ← ذهن به شیوه ای **خاص** به آن انس گرفته
    - مثال: آیه «لقد رضی الله عن المومنین اذ یبایعونک تحت **الشجره**» اشاره به شجره معهود و شناخته شده در اذهان
- «ال» **جنس** ← اشاره به جنس آن اسم با توجه به ویژگی های خاص آن در ذهن
  - مثال: «ال» در «النار» می فهماند که این طبیعت همانی است که می سوزاند، گرما دارد و با آب خاموش می شود.
- «ال» **ماهیت** ← منظور ماحصل ماهیتی است که در ذهن ماست. بعضا بواسطه علمی از خارج می دانیم اطلاق ندارد.
  - مثال: «الرجل خیر من الامراه»

۴ **۲) با پذیرفتن تنوین تنکیر، نکره گردیده باشد** (اطلاق بدلی)
← تنوین تنکیر، یعنی تنوینی که دلالت بر وحدت می کند ← چون حیثیت در اینجا، حیثیت وحدت است، اطلاق بدلی است
- مثال: در «اکرم عالماً» چون طبیعت عالم مقید به وحدت شده، نمی تواند بر بیش از یک فرد منطبق گردد. البته بر همه افراد بصورت علی البدل قابل تطبیق است پس مولی گفته یک عالم یعنی نه دو عالم ولی این عالم می تواند هر عالمی باشد.

۵ **۳) اسم جنس خالی از تعریف و تنکیر** (اطلاق شمولی)
← با گرفتن تنوین تمکین یا مضاف دلالت بر اطلاق شمولی می کند. ← حالت پیش فرض اسم جنس (یعنی اسم جنس بدون اینکه وصفی به ذات معنای او اضافه کنیم)
- مثال: در «قولٌ معروفٌ و مغفرهٌ خیر من صدقه تتبعها اذی» نمی گوید یک قول معروف بهتر از صدقه است بلکه می گوید ماهیت قول معروف بهتر از صدقه با منت است. مثال دیگر: «کتاب عالِم»

تقابل اطلاق و تقیید در عالم ثبوت و اثبات (۰۶۳)

۱

اطلاق و تقیید

- **در عالم ثبوت و لحاظ**: تقیید به معنای لحاظ قید و اطلاق به معنای عدم لحاظ قید است.
- **در عالم اثبات و دلالت**: تقیید به معنای آوردن چیزی اعم از لفظ یا غیر لفظ است که دلالت بر قیدی کند و اطلاق به معنای نیاوردن چیزی است که دلالت بر قید کند در جایی که امکان قید باشد.

۲

چه موقع اطلاق/تقیید اثباتی بر اطلاق/تقیید ثبوتی دلالت می کند؟

زمانی که متکلم در صدد بیان تمام مراد خویش است (در تقیه نیست)، اطلاق اثباتی بر اطلاق ثبوتی و تقیید اثباتی بر تقیید ثبوتی دلالت دارد.

۳

تقابل اطلاق و تقیید

۴

در عالم ثبوت و لحاظ (ثبوتا)

- ۱) **متناقضین** (لا یجتمعان و لا یرتفعان): زیرا اطلاق عدم لحاظ قید است و تقیید لحاظ قید است. (یکی امر عدمی دیگری وجودی). مانند تناقض میان بصر و عدم بصر (این نوع عدم حتی برای دیوار که قابلیت بینایی هم ندارد، بیان می شود). پس اگر تقیید محال باشد، اطلاق ضروری است. — آقای صدر
- ۲) **متضادین** (لا یجتمعان و لکن یرتفعان): زیرا اطلاق لحاظ رفض القید است و تقیید لحاظ قید است. (هر دو امر وجودی). پس اگر تقیید محال باشد، اطلاق نه محال است نه ضروری — آقای خویی: آقای خویی رابطه را ضدّین می گیرند یعنی لایجتمعان و لکن یرتفعان و چون امکان یرتفعان است، پس امر وجودی سومی قابل تصور است
- ۳) **ملکه و عدم ملکه**: زیرا اطلاق، عدم لحاظ قید است در جایی که لحاظ قید امکان داشته باشد و تقیید لحاظ قید است در جایی که به لحاظ قید امکان داشته باشد. مانند تقابل بینایی و کوری. کوری با عدم بصر یکی نیست زیرا کوری نبود بینایی است در جایی که امکان بینایی وجود دارد (برای دیوار بیان نمی شود). پس اگر تقیید محال باشد، اطلاق هم محال است. — آقای نائینی

۶

چون اطلاق ثبوتی امری وجودی نیست، پس تقابل اطلاق ثبوتی و تقیید ثبوتی یا از قبیل **نقیضین** است یا **ملکه و عدم ملکه**

علاوه بر این وقتی صرف عدم لحاظ برای رساندن اطلاق کافی است و لفظ با عدم لحاظ صلاحیت تطابق بر همه افراد را پیدا می کند، دیگر نیازی به رفض القیود که موونه زائده دارد نیست

۵

در عالم اثبات و دلالت (اثباتا)

تقابل اطلاق اثباتی و تقیید اثباتی، بدون شک از قبیل تقابل **ملکه و عدم ملکه** است. به این معنا که اطلاق اثباتی عبارت است از عدم ذکر قید، در حالتی که ذکر قید برای متکلّم ممکن و میسور باشد و گرنه در صورتی که تقیید محال است، سکوت متکلم از تقیید (اطلاق اثباتی) کاشف از اطلاق ثبوتی نیست. به تعبیر دیگر اطلاق وقتی از کلام فهمیده می شود که تقیید ممکن باشد.

مثلا اگر امام در حالت تقیه باشد، اساسا نمی تواند قید بیاورد و امکان بیان قید وجود ندارد که از عدم آن اطلاق بگیریم. اینجا چون قید نداریم، اطلاق ضروری است اما فایده ای ندارد

۷

ثمرات این سه مبنا چیست؟ آیا ماهیت مهمل که نظر متاخرین در تفسیر اطلاق است در این سه مبنا ممکن است؟

- بنابر مبنای آقای خویی اهمال ثبوتا تصویر دارد. البته اثباتا خیر زیرا از آدم حکیم اینکه حکمی را بگوید و قیود را تصور نکند، بعید است لذا با این برهان تصور ماهیت مهمله کنار می رود
- اما بنا بر مبنای آقای صدر، اهمال تصویر ندارد.
- بنابر آقای نائینی هم اهمال تصویر دارد زیرا جایی که تقیید محال باشد، اطلاق هم محال می شود، پس نه اطلاق می شود نه تقیید.

۸

کاربرد : مثلا اگر بپذیریم اخذ علم به حکم در موضوع حکم محال است، لذا چون تقیید محال است، ثبوتا، طبق مبنای آقای صدر، در مرحله جعل اطلاق ضروری است (رابطه نقیضین). از این اطلاق ضروری نمی توان نتیجه گرفت که این امر برای عالمان ملاک ندارد و مولی اراده خاص برای عالمین هم نکرده است بلکه ممکن است در اراده مولی اینگونه بوده باشد که امر مختص عالمان باشد یا در مرحله ملاکات امر مختص عالمان بوده باشد. نتیجه اینکه اگر اطلاق ضروری در مرحله جعل داشته باشیم، نمی توان اطلاق در مرحلَه اراده و ملاک را نتیجه گرفت

اما بنا بر مبنای آقای نائینی، اطلاق جایی ممکن است که تقیید ممکن باشد. پس اگر تقیید حکم به علم به آن مستحیل است، اطلاق هم مستحیل می شود و لذا مهمل می گردد. و بنا بر مبنای خویی عدم تقیید نه اطلاق را ضروری می کند نه مستحیل. البته با فرض مولی حکیم در صورت عدم تقیید، اطلاق بالعرض ضروری می شود.

موارد شک در اطلاق گیری (۰۶۴)

۱

وقتی قید در کلام باشد که شکی نیست حکم مقید می شود اما دو مورد پیش می آید که قید در کلام نیست، ولی در عین حال ما شک می کنیم می توانیم اطلاق گیری کنیم یا خیر

۲

۱) مورد اول مواردی که قید در کلامی دیگر بصورت منفصله بیان شود. در اینجا بحث در این است که آیا این قید منفصله باعث می شود که کلام اول از اساس اطلاق نداشته باشد یا خیر اطلاق آن کلام اول تمام است، اما در مقام عمل و برای کشف مراد جدی واقعی مولی، می بینیم کلام دوم که قید دارد با کلام مطلق اولی تعارض می کند و لذا از باب اینکه این قید اقوی حجةً است در مقام تعارض، طبق قواعد جمع عرفی آن کلام اول را تقیید می زنیم.

برای پاسخ باید ابتدا مبنایمان را مشخص کنیم. که آیا متکلمین همیشه می خواهند منظورشان را به قرینه متصله بیان کنند یا اعم از قرینه متصله و منفصله؟

آقای صدر

اگر قرار باشد فقط بوسیله قرینه متصله بیان کنند، نتیجه این می شود که کلام اول مطلق خواهد بود.

اگر مبنا این باشد راحت است چون متکلم یا قید را در این کلام آورده یا نیاورده و احرازش ساده است

آقای نائینی

اما اگر مبنای دوم را بگیریم آنگاه تعیین ظهور کلام متوقف است بر اینکه قرینه متصله و منفصله وجود نداشته باشد زیرا متکلمین بنایشان این است که تمام منظور خود را با کمک قرینه متصله و منفصله بیان کنند.

در اینصورت در مواردی که احتمال وجود قرینه منفصله را بدهیم، باید قید نیاوردن بصورت منفصله را احراز کنیم و نمی توان به کلام اول عمل نمود چون ممکن است مولی بعدا قرینه بیاورد! و قرینه منفصله اصل ظهور اطلاق کلام اول را بهم می ریزد.

۳

اما با رجوع به ارتکاز عرفی و وجدان، بنظر مبنای آقای صدر درست می گوید یعنی متکلمین در سیره عقلا هر قیدی را که می خواهند بیاورند در همان کلامشان بصورت قرینه متصله بیان می کنند. آنچه بعدا بیان می کنند بصورت منفصله از جنس نسخ است.

در حقیقت اگر مبنای دوم درست باشد یعنی باید اصحاب ائمه وقتی مطلقاتی را می شنیدند، به آن عمل نمی کردند و صبر می کردند تا ببینند در روزهای دیگر امام قیدی می آورد یا خیر، که بنظر منطقی نمی رسد، بلکه عمل میکردند تا قید جدیدی می آمد و طبق آن عمل می کردند.

۴

نکته مهم: حجّیّت عمومات و اطلاقات متوقف بر عدم وجود مخصِّص نیست، بلکه متوقف بر عدم احراز مخصِّص است و اگر احراز نشود به اطلاق عمل می کنیم. زیرا اگرحجّیّت عام متوقف بر مثلا عدم وجود مخصص منفصل باشد، دیگر هیچ عامی حجت نمی شود چون ممکن است مخصصی فی الواقع وجود داشته باشد. مثلا اگر مولی بگوید «اکرم کل عالم» شما به اطلاق آن عمل می کنی و نمی گویی شاید زیدی در عالم واقع باشد که تخصیص زده باشد، بلکه صرف شک در وجود زیدی که تخصیص خورده این اطلاق را بهم نمی ریزد.

۵

دوم مواردی که متکلم کلامی می گوید که آن کلام، قدر متیقن دارد. سوال این است که آیا ما می توانیم به اطلاق تمسک کنیم یا وجود قدر متیقن در حکم تقیید است؟ پاسخ این است که دو جور قدر متیقن داریم:

مثال

مثلا اگر گفتند عالمی را اکرام کن، قدر متیقن آن مراجع خواهند بود.

نوع اول قدر متیقن خارجی است که هر ماهیتی در عالم خارج قدر متیقن دارد. مثلا اگر گفتند عالمی را اکرام کن، قدر متیقن آن مراجع خواهند بود. این قدر متیقن مانع از اطلاق نیست.

قدر متیقن در مقام تخاطب

اما نوع دوم قدر متیقن آن است که سوال کننده در سوالش قید بوده، ولی امام(ع) مطلق پاسخ می دهند. مثلا می پرسد در گندم دیم باید زکات داد؟ حضرت می فرماید در گندم زکات است. آیا این مانع از انعقاد اطلاق می شود؟ در اینجا قدر متیقن این است که گندم دیم زکات دارد اما در مورد بقیه انواع گندم چطور؟ یا از مولی بپرسد آیا فقیر عادل را اکرام کنم؟ مولی بگوید فقیر را اکرام کن

در این مورد، مرحوم آخوند می گوید وجود قدر متیقن مانع انعقاد اطلاق می شود. زیرا طبق مقدمات حکمت باید احراز کنیم که از «لم یقله» می توان فهمید «لم یرده» .ولی در اینجا چه بسا متکلم با تکیه بر لفظِ سوال کننده، قید را لحاظ کرده.

اما آقای صدر مخالف این نظر هستند و می گویند اطلاق را بهم نمی ریزد. دلیل ایشان این است که طبق قرینه حکمت متکلمی که در مقام بیان تمام موضوع حکمش است، باید همه قیود را خودش در کلام خود بیاورد. لذا قدر متیقن در مقام تخاطب قید نیست زیرا عام را بهم نمی ریزد چون ظهور نمی سازد.

۶

در حقیقت طبق مبنای آخوند، قدر متیقن در تخاطب یصلح للقرینیه (یعنی آنچه قید نیست اما صلاحیت دارد تا اطلاق را بهم بریزد) است ولی طبق مبنای آقای صدر اینگونه نیست

۷

نکته مهم: یک نکته بسیار مهم این است که اطلاق قابلیت تضییق و توسعه در سیره عقلائیه را ندارد. مثلا اگر رفتار عقلا به این است که عمل می کنند به ظواهر، اطلاق «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا» نمی تواند آن را محدود کند. پس بوسیله اطلاق نه می توان سیره ای را توسعه داد نه تضییق کرد و نه ردع کرد. این ادعا بسیار پر کاربرد است. اثبات این ادعا به دو دلیل است:

اول اینکه اساسا اطلاق به سیره عقلاست. عقلا خودشان باید برای یک دلیل اطلاق یا توسعه ببینند. لذا اگر رفتار نهادینه شده ای دارند که جزء ارتکازات آنهاست، بعد اطلاقی از سوی شارع ناظر به این رفتار بشنوند، آن اطلاق را در حیطه همان رفتار خود دیده و شامل رفتار خود نمی بینند. مثلا اگر اینها فوتبال بازی می کنند و بسیار جدی می گیرند، بعد شارع می گوید وقتتان را تلف نکنید، می گویند اینکه منظورش فوتبال بازی کردن ما نیست، اتلاف وقت به اشکال دیگر را می گوید. لذا اگر شارع می خواهد خاص این رفتار یا فوتبال بازی کردن را نهی کند باید با دلیل خاص و با نص بگوید.

دلیل دوم این است که ما در مقدمات اطلاق ذیل مقدمات حکمت گفتیم شارع اگر قیدی در ذهنش هست باید بگوید، وقتی نگفته پس در مراد جدی اش نیست. حال می گوییم اگر شارع برای بیان قید خود به رفتار و سیره عقلائیه اعتماد کند، کار بدی نکرده است. یعنی از اطلاق خودش این رفتار عقلا را تخصیص زده اما در مقام بیان، ضرورتی نمی بیند آن را ابراز کند چون فرض می کند عقلا خود اینگونه عمل می کنند. لذا حتی اگر قرینیت را هم احراز نکنیم، ما یصلح للقرینیه هست که مانع از انعقاد اطلاق می شود که البته این بیان حداقلی است. در حقیقت یکی از اتم موارد ما یصلح للقرینیه همین رفتار عقلاست.

انصراف (۰۶۵)

۱

یکی از عواملی که مانع اطلاق گیری می شود، **انصراف** است.

انصراف یعنی اینکه یک ماهیت، حصص مختلف داشته باشد اما بدلیلی یک حصه اش غالب بر دیگران شود. لذا ذهن پس از بکار بردن لفظ، منصرف به آن حصه می شود.

انصراف انواع مختلف دارد که در برخی از آنها، مانع از اطلاق گیری بوسیله قرینه حکمت می شود.

۲

انواع انصراف

۳

۱) انصراف خارجی

مانع از اطلاق گیری نیست

غالب بودن یک حصه بخاطر اینکه عمدتا همین حصه در عالم خارج موجود است

مانع از اطلاق گیری نیست چون در دلیل مولی هیچ خصوصیتی وجود ندارد که نشان دهد همین حصه موجود در عالم خارج را مد نظر داشته است

در حقیقت این غالب بودن در ارتباط لفظ (وضع) با آن حصه تاثیری ندارد یعنی این غلبه صرفا یک انس ذهنی است که نمی تواند علاقه وضع لفظ را به آن حصه افزایش دهد لذا لفظ نسبت به همه حصه هایش در یک رتبه قرار دارد.

مثال: مثلا در حدیث است سگ نجس است. حال اگر سگ ۵ سانتی مینیاتوری پیدا کردیم، اطلاق می گیریم و آن سگ را هم نجس می دانیم ولو سگی که در عرف تا بحال موجود دیدیم سگ بزرگ باشد.

۴

۲) انصراف لفظی؟

مانع از اطلاق گیری است

غالب بودن یک حصه بخاطر کثرت استعمال آن لفظ در آن حصه خاص است که خود چند نوع دارد

چون موثر در علاقه (وضع) لفظ به حصه خاص است مانع اطلاق گیری می شود.

۱) گاهی کثرت استعمال به حدی است که باعث تبدیل لفظ از وضع اولش می شود

اینجا در مدلول تصوری آن حصه خاص قرار می گیرد لذا مولی بوسیله انصراف تقیید زده

مثال: مانند لفظ «صلاه» که به مطلق دعا بوده اما منصرف می شود به نیایش خاص نماز بدلیل کثرت استعمال. یا «شیعه»

تقیید وضع تعیّنی

۲) گاهی استعمال آنقدر نیست که باعث تبدیل وضع شود. هم معنای وضع است هم این حصه

مانع اطلاق گیری می شود ولی تقیید هم ثابت نمی شود لذا لفظ مجمل می ماند.

مثال: مانند لفظ «پیامبر» که هم معنای عام دارد و هم وضع جدیدی نسبت به پیامبر اسلام. یا لفظ موتور

مجمل مشترک لفظی

۳) لفظ به تنهایی معنای عام خود را دارد ولی در جمله بسمت حصه خاص می رود

اینجا می توان تقیید را در مرحله اراده استعمالی به مولی نسبت داد

مثال: مانند لفظ «حیوان» که به تنهایی معنای انسان را هم شامل می شود ولی در جمله «به حیوان غذا بده» به سمت حصه خاص می رود

تقیید در اراده استعمالی

۴) **ما یصلح للقرینه**: کثرت استعمال باعث انصراف ذهن می شود ولی نمی توان این تقیید را به مولی نسبت داد

مانع اطلاق گیری می شود ولی تقیید هم ثابت نمی شود لذا لفظ مجمل می ماند.

مثال: مانند لفظ «این پول را به عالم بده» که بدلیل کثرت استفاده عالم بجای عالم اسلامی، ذهن بسمت آن می رود ولی نمی توان گفت حتما منظور عالم اسلامی بوده

مجمل

مانع اطلاق گیری زیرا قرینه حکمت متوقف بر این است که در کلام مولی چیزی نباشد که دلالت بر قید کند در حالیکه این علاقه به حصه خاص، طلاحیت دلالت بر قید را دارد

۵ ما یصلح للقرینه

عنوان «ما یصلح للقرینه» یعنی یک چیزی که قرینیت آن ثابت نیست و عرف از آن تقیید نمی فهمد، ولی اگر مولی برای فهماندن قید از آن بهره ببرد نیز مجاز است. خاصیت مایصلح للقرینه این است که مانع از انعقاد اطلاق می شود ولی لزوما تقیید هم ثابت نمی شود.

اطلاق لفظی و مقامی (۰۶۶)

۱
- اطلاق لفظی:
  - نبودن قیدی در لفظ که دلالت بر نبودن آن قید در مراد جدی متکلم می کند (بدلیل اصاله التطابق بین مدلول تصوری و تصدیقی)

۲
- اطلاق مقامی:
  - در مواردی که یک دلیل شرعی لفظی، اجزاء یک امر (مثلا اجزاء نماز) را بیان می کند:
  - اطلاق مقامی یعنی ثابت کنیم مولی در یک مقام خاصی است (در مقام بیان همه اجزاء) که نتیجه آن این است که از عدم ذکر یک جزء بفهمیم آن چیز در مراد جدی مولی نیست.
  - عدم بیان یک جزء + اثبات و احراز اینکه متکلم در **مقام** بیان تمام اجزاء آن امر بوده است، اثبات می کند عدم جزئیت آن جزء در امر مذکور در مراد متکلم را
  - حال اگر مولی در این مقام از لفظی استفاده کند و قرینه ای بر تبیین آن لفظ نیاورد، یعنی منظورش همان معنایی است که ما از آن می فهمیم و اگر غیر از آن باشد باید قرینه بیاورد

۳
- مثال: مثلا اگر کسی از امام بپرسد اجزاء نماز چیست و امام بفرمایند «وارکع، واسجد و تشهد و تسلم واقراء وکبّر»،
  - در اینجا اگر شک کنیم قرائت باید بلند باشد یا آهسته باشد:
    - **اطلاق لفظی** می گیریم چون هر کدام حصه ای از قرائت هستند (بلند یا آهسته)
  - اما اگر شک کنیم قنوت جزء اجزاء نماز است یا نه:
    - **اطلاق مقامی** می گیریم و می گوییم چون فرد از امام از اجزاء نماز سئوال کرده، سیاق نشان می دهد امام در مقام بیان تمام اجزاء نماز بوده و لذا قنوت جزء نماز نیست.

۴
- تفاوت اطلاق لفظی و مقامی:
  - اگر در اطلاق لفظی، شک کردیم که مولی در مقام بیان اطلاق هست یا نه، به اصل عقلایی تمسک می کنیم که همه متکلمین در مقام بیان هستند (**اصاله الجهه**)
  - اما در اطلاق مقامی اگر شک کنیم، راهی نیست جز اینکه با استفاده از قرائن احراز کنیم شارع در مقام بیان همه اجزاء و جزئیات (استیعاب) است و مجرد ذکر تعدادی از اجزاء برای احراز این مقام کفایت نمی کند.
  - در صورت احراز اطلاق مقامی، عدم ذکر جزئیت چیزی از جانب متکلم در لفظ، کاشف از عدم جزئیت آن در مراد مولی است.
    - مثال: مانند اینکه امام به اصحاب خود بفرمایند آیا می خواهید وضوی رسول خدا را به شما یاد بدهم؟ و سپس جزییات وضو گرفتن را نشان دهند. این خود قرینه ای است بر اینکه امام در مقام بیان تمام جزئیات هستند. لذا اگر مثلا مضمضه نکند کاشف از عدم جزئیت آن است.

۵
- خلاصه اینکه در مقام شک، در اطلاق لفظی اصل بر وجود اطلاق است و در اطلاق مقامی، اصل بر عدم اطلاق است.

کاربرد اطلاق در خود مباحث اصولی (۰۶۷)

۱ اطلاق در خود مباحث اصولی هم کاربرد دارد

۲ کاربرد اطلاق در مباحث اصولی:

۳ ۱) اول در استدلال هایی که متکی بر مباحث لفظی است از اطلاق استفاده می کنیم مانند بحث برائت و استصحاب.

مثال

تقریبا در تمام تنبیهات بحث استصحاب بدون استثناء از اطلاق استفاده می شود.

۴ ۲) در اثبات یک خصوصیتی که از آن می خواهیم قاعده عملی استخراج کنیم

نمونه اول: برای اثبات اینکه شرط، علت منحصره جزاست از اطلاق واوی و اوی کمک می گیرند.

مثال

مثلا اگر پدری به فرزندش بگوید «اگر ۲۰ بگیری برایت دوچرخه می خرم» این «۲۰ گرفتن» شرط منحصره است و اگر مولا می خواست شرط دیگری بگذارد باید می گفت «اگر ۲۰ بگیری و مودب باشی یا مادرت ازتو راضی باشد»

نمونه دوم: برخی اینکه امر به وجوب دلالت دارد را از طریق اطلاق اثبات می کنند نه وضع. یعنی می گویند اینکه مولی امر کرده یعنی آن را خواسته است. اینکه بخواهد و بگوید می توانی انجام ندهی، خواست مقید است وخلاف قاعده است.

طلب استحبابی، طلب محدود و مقید است و وطلب وجوبی طلب نامحدود و نامقید است.

تقریب اول از قول سوم در بحث «نحوه فهم وجوب از صیغه امر» (صفحه ۰۵۲)

نمونه سوم: طلب (اعم از وجوبی یا استحبابی) تقسیماتی دارد که عبارتند از (نفسی یا غیری)، (عینی یا کفایی)، (تعیینی یا تخییری). طبق اطلاق و قرینه حکمت اثبات می شود که طلب نفسی، تعیینی و عینی است.

زیرا وجوب غیری، وجوبش مقید به وجوب چیز دیگری است یا وجوب تخییری وجوبش مقید به عدم اتیان واجب دیگر است یا وجوب کفایی وجوبش مقید به انجام ندادن دیگری است. همه این تقییدات در صورتی که قرینه ای نباشد که طبق قرینه حکمت هر گونه قیدی نفی می شود.

عموم
(۰۶۸)

۱

برخی مواقع مولی می خواهد بر شمول چیزی دلالت کند. دلالت بر استیعاب (شمولیت و فراگیری) هم به کمک اطلاق ممکن است هم از طریق عموم.

مولی در مرحله جعل، عدم لحاظ قید را جعل می کند و دست او باز است که از اطلاق استفاده کند یا عموم. زیرا هر دو او را به مصلحت فعل می رساند.

ادوات عموم: الفاظی که برای ایجاد معنای عمومیت در مدخول آنها وضع شده است مانند «کل»، «تمام»، «جمیع» و...

در «کل فقیر»، «کل» ادات عموم است و «فقیر»، مدلول ادات است

۲

انواع ادوات عموم:

- استیعاب اسمی مانند «کل»، «جمیع»،...
- جمع معرف به «ال»، مانند «اکرم العلماء»
- وقوع نکره در سیاق نهی یا نفی مانند «لا تکرم فاسقاً»

۳

فرق اطلاق و عموم

۱) کیفیت دلالت بر شمولیت در اطلاق بواسطه قرینه حکمت است در عموم باللفظ

دلالت بر شمولیت (افاده عمومیت)

- در ادوات عموم: طریق **ایجابی** دارد
  - خود ادوات عموم برای عمومیت وضع شده و صراحتا و مستقیما افاده عمومیت می کنند.
  - **دلالت بر عمومیت بالوضع** (دلالت تصوری)
- در اطلاق: طریق **سلبی** دارد
  - خالی بودن لفظ از قید بواسطه قرینه حکمت افاده عمومیت می کند. استیعاب مدلول لفظ نیست و از لوازم عدم لحاظ قید در مرحله تطبیق است.
  - **دلالت بر عمومیت بالعقل** (دلالت تصدیقی)

۲) کیفیت تطبیق (شمولی و بدلی) در اطلاق را با توجه به سیاق تشخیص می دهیم (۰۶۲)

اما در عموم، خود لفظ جعل شده، کیفیت استیعاب (شمولی یا بدلی) را تعیین می کند.

- لفظ «کل» در «کل رجل» خود دلالت بر استیعاب شمولی دارد.
- لفظ «ای» در «اکرم ای عالم» خود دلالت بر استیعاب بدلی دارد.

۳) در اطلاق، در مرحله جعل عدم لحاظ قید است و شمولیت را عقل آنهم در مرحله مجعول می فهمد

اما در عموم، آنچه جعل شده، شمولیت است و در مرحله جعل تعیین می شود.

در ادوات عموم، شمولیت در مرحله جعل ملحوظ است بر خلاف آنچه در بحث اطلاق است که شمولیت در مرحله مجعول است. بنابراین استیعاب و ظهور حال ناشی از عموم، قوی تر از اطلاق است.

۴

اسماء عدد مثل «ده» نسبت به افراد مجموعه خود استیعاب دارند ولی از الفاظ عموم نیستند زیرا در الفاظ عموم، استیعاب مدلول خود لفظ است ولی در «ده» استیعاب صفت «ده» است نه اینکه مدلول لفظ باشد.

همانطور که تقسیم پذیری ده بر اعداد زوج از لفظ «ده» فهمیده نمی شود و این از صفات و لوازم ماهیت «ده» می باشد، استیعاب «ده» بر اجزاء خود نیز چنین است و مدلول لفظ نیست.

بنابراین در کلاسی که ۵۰ طلبه دارد اگر بگوییم (کل طلبه) یا اینکه (۵۰ طلبه کلاس)، این دو با هم فرق دارند زیرا کیفیت دلالت پنجاه بر نفر اول و دوم و... دلالت تضمنی است. یعنی ۵۰ دلالت بر یک مجموعه ای دارد از این افراد و این شمول ناشی از ماهیت ۵۰ است نه خود لفظ ۵۰

۵

نحوه دلالت ادوات عموم بر استیعاب

سوال: وقتی می گوییم «اکرم کل عالم» آیا ابتدا باید از کلمه «عالم» اطلاق گیری کنیم و بعد «کل» را جاری کنیم یا نیازی به این کار نیست؟

۶

در مرحله ثبوت، دو نظر وجود دارد:

۱) **نظر اول:** می گویند ادوات عموم وضع شده برای استیعاب «آنچه از مدخول اراده می شود». یعنی ابتدا باید برای فهم مراد از مدخول (عالم)، اطلاق جاری کنیم و سپس با کمک قرینه حکمت بفهمیم مراد جدی مولی همه عالم هاست. مثلا در «اکرم کل عالم»، اول بگوئیم مولی مطلق عالِم را لحاظ کرده و قیدی نزده و ماهیت عالم را لحاظ کرده و بعد بگوئیم منظور مولی از «کل»، تک تک اینهاست.

نیاز به قرینه حکمت

۲) **نظر دوم:** می گویند ادوات عموم وضع شده برای استیعاب «آنچه مدخول صلاحیت دلالت بر آن را دارد». یعنی می گوییم هرچه موضوع له کلمه «عالم» بود، فارغ از اطلاق، بواسطه «کل» بر تک تک آنها قابل تطبیق است. اینجا نیازی به مقدمات حکمت نیست.

عدم نیاز به قرینه حکمت

تصویر صحیح

۷

در مرحله اثبات: (دو اشکال به تصویر اول می کنند)

اشکال اول، مرحوم آخوند می گوید نظر دوم صحیح است. زیرا در صورت چذیرش نظر اول، بکار بردن «کل» در «اکرم کل عالم» لغو می شود چون طبق نظر اول صرف اطلاق گیری شمولیت عالم را می رساند.

البته این اشکال صحیح نیست زیرا حتی اگر نظر اول را بپذیریم، بکاربردن ادوات عموم لغو نیست زیرا ادوات عموم در مرحله مدلول تصوری شمولیت را به وضع می فهماند ولی اطلاق در مرحله مدلول تصوری فقط عدم لحاظ قید را می رساند و شمولیت را در مراحل بعدی آنهم توسط عقل و با استفاده از قرینه حکمت فهمیده می شود. ولی «کل» این شمول را در مرحله مدلول تصوری می رساند.

ادوات عموم، شمولیت را چند مرحله جلوتر می فهماند پس لغو نخواهد بود. ظهور حالی که در اطلاق است اضعف از ظهور حالی است که در عموم است. لذا ما ادوات عموم را می آوریم تا احترازیت قیود جاری شود.

اشکال دوم به نظر اول این است که اطلاق برای مرتبه مراد جدی است ولی «کل» برای مدلول تصوری است و معقول نیست چیزی در مرحله مراد تصوری را معلّق و متوقف کنیم به مرحله مراد جدی که معادل این است که بگوئیم ما در مدلول تصوری چیزی نمی فهمیم که اشتباه است.

آقای صدر اشکال اول را نپذیرفتند ولی این اشکال دوم را قبول کردند لذا تصویر دوم صحیح است.

انواع استیعاب (۰۶۹)

۱

از نظر تطبیق، سه نوع استیعاب داریم:

- **استیعاب استغراقی:** بر همه افراد تطبیق کند ولی همه را با هم نخواهد، مانند «جمیع العلماء»
- **استیعاب مجموعی (شمولی):** بر همه افراد تطبیق کند و همه را هم با هم بخواهد، مانند «مجموع العلماء»
- **استیعاب بدلی:** تطبیق بر همه افراد بصورت علی البدل، مانند «احد العلماء»

۲

برخی می گویند این سه نحوه استیعاب، در مرحله تعلق حکم به اینها و تطبیق تصور دارد و مستقلا معنا ندارند.

- پاسخ این است که این انواع استیعاب مستقلا هم فهمیده می شود و اگر ادوات عموم را مستقل از حکم هم در نظر بگیریم شمولیت را می فهمیم. مثلا اگر بگوئیم «جمیع العلماء» در اینجا استیعاب استغراقی را حتی بدون لحاظ حکم می فهمیم. در «احد العلماء» استیعاب بدلی را و در «مجموع العلما» استیعاب شمولی را می فهمیم

۳

از منظری دیگر، دو نوع استیعاب داریم:

- **استیعاب افراد:** زمانی که کل بر سر اسم جنس می آید که صلاحیت انطباق بر جمیع افراد را دارد (استیعاب مورد بحث تا بحال) مانند «کل کتاب»
- **استیعاب اجزاء:** زمانی که ادوات عموم بر سر اسم معرفه می آید که صلاحیت انطباق بر جمیع افراد را ندارد در این موارد کل دلالت می کند بر جمیع اجزاء آن فرد. مانند «کل الکتاب»

۴

در اینکه چطور کل، دو جور دلالت دارد دو تفسیر وجود دارد:

- تفسیر اول محقق عراقی می گوید کل برای استیعاب افراد است اما بعضی وقتها قرینه ای در کلام وجود دارد که مانع از شمولیت بر همه افراد می شود. مثل «ال» که دلالت بر تعیین و وحدت می کند. در این موارد شمول از افراد منصرف می شود به اجزاء آن چیز
- تفسیر دیگر این است که اساسا ادوات عموم دلالت می کنند بر استیعاب مدخول، حال اگر مدخول صلاحیت انطباق بر تمام افراد را داشته باشد بر همه منطبق می شود ولی اگر خود مدخول منطبق بر وحدت باشد، کل بر تمام اجزاء آن می کند

۵

وقوع نکره در سیاق نهی یا نفی خود از ادوات عموم است. مثلا در «لا تکرم فاسقا» استیعاب را می رساند. اما چطور استیعاب از این فهمیده می شود؟

- یک نظر این است که سیاق نکره را از حالت اینکه بر یک نفر دلالت کند در می آورد و خالی از تنکیر می کند و قابلیت اطلاق ایجاد می کند. سپس مقدمات حکمت شمولیت را اثبات می کند. که بنظر صحیح نیست
- نظر دیگر این است که این بدلیل دلالت عقلیه است بر ذات تحقق انهدام و مانعیت یعنی اگر بخواهیم این منع را محقق کنیم هیچ فاسقی را نباید اکرام کنیم

۶

از نظر لفظی، دو نوع استیعاب داریم:

- **استیعاب اسمی:** مانند کل، جمیع، مجموع
- **استیعاب حرفی:** که نسبت استیعاب را می رسانند مانند جمع معرف به «ال».

جمع معرف به «ال» (۰۵۳)

۱

از نظر لفظی، دو نوع استیعاب داریم:

- **استیعاب اسمی:** مانند کل، جمیع، مجموع
- **استیعاب حرفی:** که نسبت استیعاب را می رسانند مانند جمع معرف به «ال».

۲

درباره جمع معرف به «ال» دو نظر:

- دسته اول: معتقدند «ال» از ادوات عموم **است** و این قالب خاص برای افاده عمومیت وضع شده (طریق ایجابی) ← **دلالت بر عمومیت بالوضع**
- دسته دوم: معتقدند از ادوات عموم **نیست**. البته افاده عمومیت می کند ولی بخاطر اطلاق لفظ (طریق سلبی) ← از نظر این افراد فرقی بین «اکرم الفقهاء» و «اکرم الفقیه» نیست.

مثال

مثال: اوفوا بالعقود یا «العلماء»

۳

ما در «العلماء» سه چیز داریم:

- ماده «علم»
- هیات جمع: ← دلالت می کند بر مجموعی بودن
- «ال»
  - «ال» تعیین؟
  - «ال» استغراق؟ از اقسام «ال» است که بر شمول حکم بر تمام افراد مدخول خود دلالت می‌کند

۴

اگر بپذیریم جمع معرف به «ال» از ادوات عموم است، سوال این است که این «ال» چگونه بر شمولیت دلالت دارد؟

- برخی می گویند این «ال» استغراق است ← اگر بپذیریم «ال» استغراق است، باید آن را در کنار «ال» تعیین مشترک لفظی بگیریم که خلاف عرف و ارتکاز است.
- برخی دیگر می گویند این «ال» تعیین است ← در اینصورت باید بگوییم «ال» مجازاً در معنای استغراق و شمولیت است که فهم مجاز هم خلاف ارتکاز عرفی است.

۵

جمع این دو این است که «ال» تعیین است و لازمه تعیین بودن آن، عمومیت است یعنی به دلالت التزامی عمومیت را می فهماند.

← توضیح آنکه چون مجموعه معینی برای افراد ملحوظ در جمع وجود ندارد، مرتبه آخر از جمع باید در نظر گرفته شود تا تعیّن معنا یابد زیرا مرتبه آخر، تنها مرتبه ای است که در انطباق آن بر افراد تردیدی وجود ندارد.

← مثلا در یک جمع ۵ نفری اگر بگوییم، ۴ نفر، پنج مجموعه ۴ نفری متصور است لذا سوال می شود این ۴ نفر یا آن ۴ نفر ولی وقتی به لفظ تعیین می گوییم یعنی معلوم است و تنها در حالتی که هر ۵ نفر را در نظر بگیریم، جمع حاصل معیّن است.

یعنی عموم از لوازم مدلول وضعی «ال» می شود و خودش مدلول مستقیم نیست بلکه مدلول مستقیم «ال» تعریف و تعیین است.

۶

خلاصه

- اکرم علماءً ← اطلاق با قرینه حکمت
- اکرم العالم ← اطلاق با قرینه حکمت
- اکرم العلماء ← شمولیت با ادوات عموم

تعریف مفهوم و ضابطه های آن (۰۷۱)

۱

هر کلامی:

- یک **مدلول مطابقی** دارد که به آن **منطوق** گویند.
  - مثال: جمله «خورشید طلوع کرد»
- گاها یک **مدلول التزامی** دارد که از لوازم و نتایج منطوق است.
  - مثال: «هوا روشن شد» که مدلول التزامی جمله بالاست

۲

در خیلی موارد می خواهیم ببینیم، اگر قیدی در حکمی بیان شده است، حال اگر آن قید در حکم نفی شود آیا می توان نتیجه گرفت آن حکم هم نفی می شود یا خیر؟

← مثلا اگر حکمی گفت «ان کان الفقیر عادلا فاکرمه» و ما فقیری غیر عادل دیدیم، آیا وجوب اکرام او بدلیل نداشتن قید عدالت منتفی می شود؟

← جمله ای که با نفی قید موجود در حکم، انتفای حکم را بیان کند و صحیح هم باشد را «**مفهوم**» گویند. مثلا در مثال قبل جمله «اگر فقیری غیر عادلی بود، اکرامش واجب نیست» مفهوم جمله اول است.

← در حقیقت مفهوم، مدلول التزامی است. اما همه مدلول های التزامی مفهوم نیستند. لذا نیاز به ضابطه ای برای تشخیص مفهوم داریم

۳

ابتدا مقدمه ای بیان می کنیم. منطقیون لازم را تقسیم می کنند به لازم بیّن و غیر بیّن

- **لازم بیّن:**
  - **لازم بیّن بمعنی الاخص:** که منظور آن لازمی است که با تصور آن ملزوم خودبخود به ذهن متبادر می شود مثل روشنایی و خورشید
  - **لازم بیّن بمعنی الاعم:** لازمی است که نیاز است هر دو طرف ملازمه را تصور کنیم، سپس به صدق آن اذعان خواهیم کرد مثل ۱۰۰+۳۴۵=۴۴۵
- **لازم غیر بیّن:**
  - لازم غیر بیّن آن است که بعد از تصور، اذعان نکنیم و نیاز به برهان باشد مثل قضایای هندسی

۴

مرحوم نائینی می گوید مفهوم، لازم بیّن است که منظورشان بیّن بمعنی الاخص است زیرا بیّن بمعنی الاعم را غیر بیّن می دانند

← اشکالی که بر این تعریف وارد می کنند این است که در بسیاری از موارد استدلالهایی که برای تبیین مفهوم شرط یا امثال آن می آورند، دلایلی عقلی می آورند که لذا خودبخود ذهن به آن متبادر نمی شود و نیاز به برهان دارد که لذا دیگر بیّن بمعنی الاخص نمی شود بلکه حتی لازم غیر بیّن است

۵

در مقابل آقای صدر می گویند جمله ای را در نظر بگیرید «اکرم ابن العالم»، اینجا سه دسته خصوصیت داریم:

- دسته اول خصوصیات متقوّم به موضوع و لوازم آن است که اگر موضوع عوض شود، آنها فهمیده نمی شود
  - در مثال «اکرم ابن العالم»، به اولویت فهمیده می شود که عالم را هم باید اکرام کنی ولی این جزو مفهوم نیست زیرا در «ابن المیت» را اکرام کن نمی فهمیم «میت» را هم باید اکرام کنیم زیرا این خصوصیتی است که متقوم به عالم یعنی موضوع است
- دسته دوم خصوصیات متقوّم به محمول است که اگر محمول عوض شود آن خصوصیات فهمیده نمی شوند
  - در «اکرم ابن العالم» می فهمیم مولی وقتی اکرام را می خواهد مقدمات آن را هم می خواهد اما این از خصوصیات محمول است که وجوب است اگر بجای وجوب اباهه یا استحباب بگذاریم دیگر اینگونه نیست لذا این نیز مفهوم نیست
- دسته سوم خصوصیات متوقف بر هیات و ربط بین مقدم و تالی است که هر مقدم و تالی که جای آن بیاید، آن خصوصیت فهمیده می شود
  - اما اینکه اگر «ابن العالم» نیامد، وجوب اکرام ندارد مدلول التزامی است که مفهوم هم هست زیرا اگر بجای عالم بگذاریم، زید و بجای اکرام بگذاریم تصدق، باز این ملازمه برقرار است. این ملازمه از خصوصیات ربط بین موضوع و محمول است
    - تعریف مفهوم

۶

مفهوم، مدلول التزامی است که

1. ۱) بیانگر انتفای همان حکم موجود در منطوق (نه ثبوت حکم) به شکل **سالبه کلیه** باشد.
2. ۲) از انتفای قیود ماخوذ در مدلول مطابقی، انتفای حکم ضروری باشد.
   - این قید می تواند شرط باشد یا صفت یا غایت
   - ← البته این تعریف آقای صدر ناقص است و مفهوم اثباتی را در بر نمی گیرد.
3. ۳) بیانگر انتفای **طبیعی (سنخ) حکم** باشد نه شخص حکم (۰۰۶)

۷

چند مثال:

- صلاه الجمعه واجبه ← مدلول التزامی: صلاه الظهر لیست واجبه (با فرض اینکه می دانیم در ظهر جمعه یک نماز واجب است، ظهر یا جمعه) ← این جمله مدلول التزامی هست اما مفهوم نیست، چون دال بر نفی همان حکم منطوق (وجوب نماز جمعه) نیست. (عدم رعایت شرط اول)
- لا تقل لهما اف ← مدلول التزامی: ضرب و شتم آنها نیز حرام است ← مفهوم نیست چون بیانگر انتفای حکم نیست بلکه ثبوت حکم دیگری را بیان می کند. (عدم رعایت شرط اول)
- «اکرم الفقیر العادل» فقیر عادل را در **همه حالات** اکرام کن (شخص حکم)
  - «همه حالات» را از اطلاق گرفتیم.
  - مدلول التزامی ۱: اگر فقیری غیر عادل بود، به ملاک عدالت دیگر وجوب اکرام ندارد ← مفهوم نیست چون سنخ حکم را نفی نکرده، شخص حکم را نفی کرده ← یعنی شاید آن فقیر به ملاک عالم بودن یا هاشمی بودن وجوب اکرام داشته باشد. زیرا شخص حکم نسبت به ملاک های دیگر ساکت است.
  - مدلول التزامی ۲: فقیر غیر عادل را نیاز نیست در همه حالات اکرام کنی ← مفهوم نیست چون سالبه جزئیه است نه سالبه کلیه
- «ان کان الفقیر عادلا فاکرمه» (سنخ حکم) ← مدلول التزامی: ان کان الفقیر غیر عادلا لا تکرمه اگر فقیری غیر عادل بود، به هیچ ملاکی وجوب اکرام ندارد (سالبه کلیه) ← مفهوم است چون هر سه ویژگی را دارد. ← یعنی عادل بودن علت منحصره اکرام فقیر است یا تمام وجوب های اکرامی که برای فقیر متصور است فقط منوط به عدالت اوست پس وقتی عادل نباشد سنخ حکم وجود ندارد.

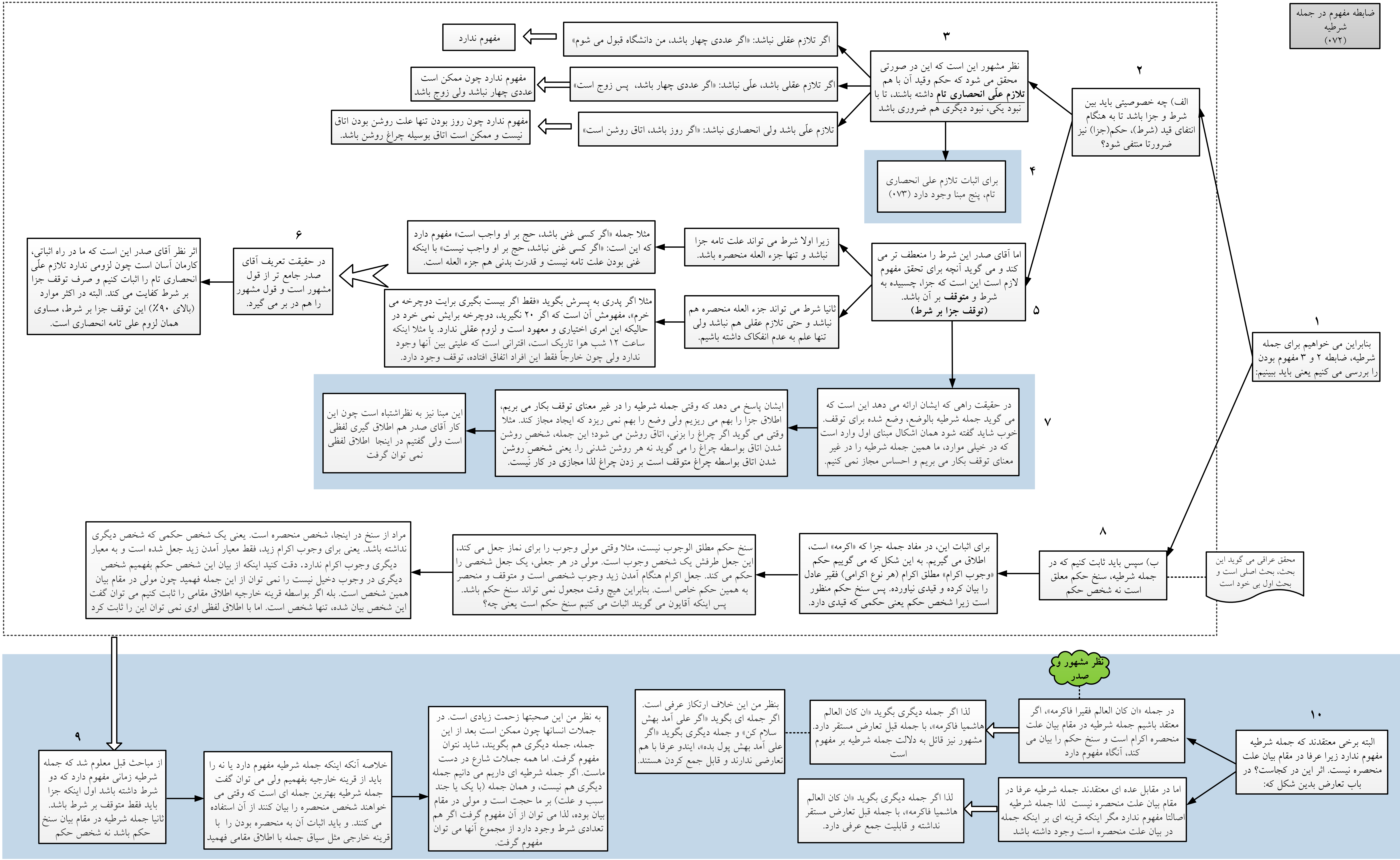
۸

گفتیم ضابطه دوم برای مفهوم بودن این است که از انتفای قیود ماخوذ در مدلول مطابقی، انتفای حکم ضروری باشد.

← این قیود می توانند شرط، صفت یا غایت باشند. لذا باید دید ضوابط سه گانه مذکور برای مفهوم، در این سه حالت چگونه می شود؟

← ابتدا برای شرط (جمله شرطیه)، ضابطه ۲ و ۳ را بررسی می کنیم یعنی باید ببینیم:

- الف) چه خصوصیتی باید بین شرط و جزا باشد تا به هنگام انتفای قید (شرط)، حکم(جزا) نیز ضرورتا منتفی شود؟
  - مثال: ان کان الفقیر عادلا، فاکرمه (قید (شرط) — حکم(جزا))
- ب) سپس باید ثابت کنیم که در جمله شرطیه، سنخ حکم معلق است نه شخص حکم



ضابطه مفهوم در جمله شرطیه (۰۷۲)
۱
بنابراین می خواهیم برای جمله شرطیه، ضابطه ۲ و ۳ مفهوم بودن را بررسی می کنیم یعنی باید ببینیم:
۲
الف) چه خصوصیتی باید بین شرط و جزا باشد تا به هنگام انتفای قید (شرط)، حکم(جزا) نیز ضرورتا منتفی شود؟
۳
نظر مشهور این است که این در صورتی محقق می شود که حکم وقید آن با هم **تلازم علّی انحصاری تام** داشته باشند، تا با نبود یکی، نبود دیگری هم ضروری باشد
اگر تلازم عقلی نباشد: «اگر عددی چهار باشد، من دانشگاه قبول می شوم»
مفهوم ندارد
اگر تلازم عقلی باشد، علّی نباشد: «اگر عددی چهار باشد، پس زوج است»
مفهوم ندارد چون ممکن است عددی چهار نباشد ولی زوج باشد
تلازم علّی باشد ولی انحصاری نباشد: «اگر روز باشد، اتاق روشن است»
مفهوم ندارد چون روز بودن تنها علت روشن بودن اتاق نیست و ممکن است اتاق بوسیله چراغ روشن باشد.
۴
برای اثبات تلازم علی انحصاری تام، پنج مبنا وجود دارد (۰۷۳)
۵
اما آقای صدر این شرط را منعطف تر می کند و می گوید آنچه برای تحقق مفهوم لازم است این است که جزا، چسبیده به شرط و **متوقف** بر آن باشد. **(توقف جزا بر شرط)**
زیرا اولا شرط می تواند علت تامه جزا نباشد و تنها جزء العله منحصره باشد.
مثلا جمله «اگر کسی غنی باشد، حج بر او واجب است» مفهوم دارد که این است: «اگر کسی غنی نباشد، حج بر او واجب نیست» با اینکه غنی بودن علت تامه نیست و قدرت بدنی هم جزء العله است.
ثانیا شرط می تواند جزء العله منحصره هم نباشد و حتی تلازم عقلی هم نباشد ولی تنها علم به عدم انفکاک داشته باشیم.
مثلا اگر پدری به پسرش بگوید «فقط اگر بیست بگیری برایت دوچرخه می خرم»، مفهومش آن است که اگر ۲۰ نگیرید، دوچرخه برایش نمی خرد در حالیکه این امری اختیاری و معهود است و لزوم عقلی ندارد. یا مثلا اینکه ساعت ۱۲ شب هوا تاریک است، اقترانی است که علیتی بین آنها وجود ندارد ولی چون خارجاً فقط این افراد اتفاق افتاده، توقف وجود دارد.
۶
در حقیقت تعریف آقای صدر جامع تر از قول مشهور است و قول مشهور را هم در بر می گیرد.
اثر نظر آقای صدر این است که ما در راه اثباتی، کارمان آسان است چون لزومی ندارد تلازم علّی انحصاری تام را اثبات کنیم و صرف توقف جزا بر شرط کفایت می کند. البته در اکثر موارد (بالای ۹۰٪) این توقف جزا بر شرط، مساوی همان لزوم علی تامه انحصاری است.
۷
در حقیقت راهی که ایشان ارائه می دهد این است که می گوید جمله شرطیه بالوضع، وضع شده برای توقف. خوب شاید گفته شود همان اشکال مبنای اول وارد است که در خیلی موارد، ما همین جمله شرطیه را در غیر معنای توقف بکار می بریم و احساس مجاز نمی کنیم.
ایشان پاسخ می دهد که وقتی جمله شرطیه را در غیر معنای توقف بکار می بریم، اطلاق جزا را بهم می ریزیم ولی وضع را بهم نمی ریزد که ایجاد مجاز کند. مثلا وقتی می گوید اگر چراغ را بزنی، اتاق روشن می شود؛ این جمله، شخصِ روشن شدن اتاق بواسطه چراغ را می گوید نه هر روشن شدنی را. یعنی شخصِ روشن شدن اتاق بواسطه چراغ متوقف است بر زدن چراغ لذا مجازی در کار نیست.
این مبنا نیز به نظراشتباه است چون این کار آقای صدر هم اطلاق گیری لفظی است ولی گفتیم در اینجا اطلاق لفظی نمی توان گرفت
۸
محقق عراقی می گوید این بحث، بحث اصلی است و بحث اول بی خود است
ب) سپس باید ثابت کنیم که در جمله شرطیه، سنخ حکم معلق است نه شخص حکم
برای اثبات این، در مفاد جمله جزا که «اکرمه» است، اطلاق می گیریم. به این شکل که می گوییم حکم «وجوب اکرام» مطلق اکرام (هر نوع اکرامی) فقیر عادل را بیان کرده و قیدی نیاورده. پس سنخ حکم منظور است زیرا شخص حکم یعنی حکمی که قیدی دارد.
سنخ حکم مطلق الوجوب نیست، مثلا وقتی مولی وجوب را برای نماز جعل می کند، این جعل طرفش یک شخص وجوب است. مولی در هر جعلی، یک جعل شخصی را حکم می کند. جعل اکرام هنگام آمدن زید وجوب شخصی است و متوقف و منحصر به همین حکم خاص است. بنابراین هیچ وقت مجعول نمی تواند سنخ حکم باشد. پس اینکه آقایون می گویند اثبات می کنیم سنخ حکم است یعنی چه؟
مراد از سنخ در اینجا، شخص منحصره است. یعنی یک شخص حکمی که شخص دیگری نداشته باشد. یعنی برای وجوب اکرام زید، فقط معیار آمدن زید جعل شده است و به معیار دیگری وجوب اکرام ندارد. دقت کنید اینکه از بیان این شخص حکم بفهمیم شخص دیگری در وجوب دخیل نیست را نمی توان از این جمله فهمید چون مولی در مقام بیان همین شخص است. بله اگر بواسطه قرینه خارجیه اطلاق مقامی را ثابت کنیم می توان گفت این شخص بیان شده، تنها شخص است. اما با اطلاق لفظی اوی نمی توان این را ثابت کرد
۹
از مباحث قبل معلوم شد که جمله شرطیه زمانی مفهوم دارد که دو شرط داشته باشد اول اینکه جزا باید فقط متوقف بر شرط باشد. ثانیا جمله شرطیه در مقام بیان سنخ حکم باشد نه شخص حکم
خلاصه آنکه اینکه جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه را باید از قرینه خارجیه بفهمیم ولی می توان گفت جمله شرطیه بهترین جمله ای است که وقتی می خواهند شخص منحصره را بیان کنند از آن استفاده می کنند. و باید اثبات آن به منحصره بودن را با قرینه خارجی مثل سیاق جمله با اطلاق مقامی فهمید
به نظر من این صحبتها زحمت زیادی است. در جملات انسانها چون ممکن است بعد از این جمله، جمله دیگری هم بگویند، شاید نتوان مفهوم گرفت. اما همه جملات شارع در دست ماست. اگر جمله شرطیه ای داریم می دانیم جمله دیگری هم نیست، و همان جمله (با یک یا چند سبب و علت) بر ما حجت است و مولی در مقام بیان بوده، لذا می توان از آن مفهوم گرفت اگر هم تعدادی شرط وجود دارد از مجموع آنها می توان مفهوم گرفت.
۱۰
البته برخی معتقدند که جمله شرطیه مفهوم ندارد زیرا عرفا در مقام بیان علت منحصره نیست. اثر این در کجاست؟ در باب تعارض بدین شکل که:
نظر مشهور و صدر
در جمله «ان کان العالم فقیرا فاکرمه»، اگر معتقد باشیم جمله شرطیه در مقام بیان علت منحصره اکرام است و سنخ حکم را بیان می کند، آنگاه مفهوم دارد
لذا اگر جمله دیگری بگوید «ان کان العالم هاشمیا فاکرمه»، با جمله قبل تعارض مستقر دارد. مشهور نیز قائل به دلالت جمله شرطیه بر مفهوم است
بنظر من این خلاف ارتکاز عرفی است. اگر جمله ای بگوید «اگر علی آمد بهش سلام کن» و جمله دیگری بگوید «اگر علی آمد بهش پول بده»، اینده عرفا با هم تعارضی ندارند و قابل جمع کردن هستند.
اما در مقابل عده ای معتقدند جمله شرطیه عرفا در مقام بیان علت منحصره نیست لذا جمله شرطیه اصالتا مفهوم ندارد مگر اینکه قرینه ای بر اینکه جمله در بیان علت منحصره است وجود داشته باشد
لذا اگر جمله دیگری بگوید «ان کان العالم هاشمیا فاکرمه»، با جمله قبل تعارض مستقر نداشته و قابلیت جمع عرفی دارد.

اثبات تلازم علی انحصاری برای جمله شرطیه (۰۷۳)

برای اثبات تلازم علی انحصاری تام، چند مبنا وجود دارد:

۱

۱) مبنای اول می گویند جمله شرطیه بالوضع دلالت می کند که شرط، علت منحصره جزاست لذا به تبادر این را می فهمیم.

این مبنا ناصحیح است زیرا در مواردی که جمله شرطیه را استفاده می کنیم و علت انحصاری نیست، مجاز اتفاق باید بیفتد ولی به ارتکاز می دانیم اینگونه نیست. مثلا وقتی لامپ روشن شود، اتاق روشن می شود معلوم است خورشید هم می تواند اتاق را روشن کند

۲

۲) مبنای دوم می گوید جمله شرطیه بالوضع دلالت بر لزوم می کند، اما انصراف دارد به علت انحصاری زیرا علت انحصاری اکمل الافراد است. اما وقتی قرینه بیاوریم بر افراد دیگر، آنها هم بدون مجاز اثبات می شوند

این نظر هم ناصحیح است زیرا اکمل الافراد بودن باعث انصراف نمی شود بلکه کثرت استعمال باعث انصراف می شود. ثانیا از کجا معلوم که تلازم بین علت منحصره از علت غیر انحصاری محکم تر است؟ هر دو استلزام است و فرقی نمی کند

۳

۳) مبنای سوم می گوید ادات شرط دلالت می کند بر تلازم بین تحقق شرط و تحقق جزا. علاوه بر این می گویند «فاء» در جمله نشان دهنده علت تامه بودن شرط برای جزاست. زیرا نشان می دهد که با آمدن شرط، جزا هم می آید

اما انحصاری بودن را از اطلاق احوالی شرط می فهمیم. یعنی وقتی می گوید «ان جاء زید فاکرمه» یعنی اگر زید آمد، او را اکرام کن، مستقل از هر شرط دیگری. به تعبیر دیگر اگر قرار باشد علت دیگری هم در کنار آمدن زید باشد، یا آن علت مستقل است که با قاعده فلسفی منافات دارد. و یا آن علت در کنار آمدن زید هر دو با هم بعنوان جزء العله علت جزا هستند که این مخالف اطلاق احوالی است

مشکل اول بر این مبنا اینکه از کجا فهمیدید فاء دلالت بر علت تامه بودن است؟ فاء برای بیان تقدم و تاخر زمانی هم استفاده می شود پس فاء چون دو استفاده دارد نمی توان با قاطعیت گفت در جمله شرطیه دلالت بر علیت می کند. شاید می خواهد بگوید اول شرط محقق شده بعد جزا . البته این تفریع فهمیده شده ناشی از فاء لزومی ندارد بین علت تامه و جزا باشد بلکه می تواند این جزءالعله جزا باشد. البته تامه بودن نیاز نیست همینکه معلوم شود جزءالعله منحصره هم هست کافی است

مشکل دوم اینکه از اطلاق احوالی نتیجه بگیریم هیچ علت مستقل دیگری وجود ندارد صحیح نیست زیرا این اطلاق را از آنجا نتیجه گرفتیم که چون اگر مثلا اکرام کردن زید علت دیگری غیر از آمدن او هم داشت باید مولی ذکر می کرد. اما واقعیت این است که اگر علت دیگری برای اکرام وجود داشته باشد که قابل جمع کردن با علت آمدن زید نباشد، لزومی ندارد که در کلام بیاید. مثلا اگر اکرام زید در ظهر جمعه دو علت داشته باشد یکی اینکه خانه ما بیاید دیگری اینکه نماز جمعه برود، و مولی بگوید اگر زید ظهر جمعه خانه شما آمد اکرامش کن اینجا لازم نیست دیگر بگوید و اگر نرفت نماز جمعه. بله اگر سرما خوردگی زید عامل اکرامش باشد چون قابل جمع با آمدنش به خانه ماست، مولی باید بگوید اگر زید آمد و سرماخورده نبود زیرا سرما خوردن از حالات فرد است. لذا اطلاق احوالی بیان شده نفی نمی کند علت مستقل دیگری را که قابل جمع با این علت بیان شده نباشد

۴

۴) علیت را بر مبنای قول سوم می پذیرند اما انحصار را از طریق دیگری تبیین می کنند و می گویند اگر قرار باشد علت دیگری هم جزا را ایجاد کند، دو حالت بیشتر وجود ندارد. اول اینکه یا هر کدام از دو علت بعنوان خاص خود سبب حکم است یا سبب، جامعِ بین علّتین است

اگر قرار باشد هر کدام به تنهایی سبب باشند، درست نیست چون حکم چه در مرحله جعل چه مرحله فعلیت یک وجوب شخصی است و برای هر سببی یک وجوب شخصی وجود دارد. و این منافات دارد با اینکه یک شخص وجوب را دو سبب متفاوت ایجاد کنند. پس محال است علت تامه دیگری همین شخص وجوب را محقق کند. اگر هم قرار باشد جامع بین علتین سبب حکم باشد، مثل اینکه بگوید اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضا. این هم نادرست است زیرا ظاهر جمله این است که خود بول سبب است و خود نوم سبب است. بنابراین از ظاهر کلام که می گوید یک شرط است و یک جزا می فهمیم که این شرط علت منحصره است

این مبنا هم اشکال دارد زیرا مستشکل فراموش کرده که ما می خواستیم بگوییم شخص حکم دیگری وجود ندارد حال اینکه او اثبات کرده که برای شخص حکم مذکور، علت دیگری وجود ندارد نه اینکه شخص حکم دیگری وجود ندارد

۵

۵) مبنای پنجم، مبنای محقق نائینی:

تلازم: از هیات جمله شرطیه و ترتب شرط و جزا. یعنی اگر تلازمی بین قید و حکم نبود، در سیاق جمله شرطیه نمی آمد.

علیّت: از حرف «ف» فهمیده می شود.

تامه بودن: از اطلاق «واوی» می فهمیم یعنی می گوییم اگر «عادل بودن فقیر» علت تامه نبود، و جزء العله دیگری هم در کار بود، مولی باید آن را با یک «واو» اضافه می کرد و می گفت «ان کان الفقیر عادلا **و** عالما، فاکرمه ».

انحصاری بودن: از اطلاق «اوی» می فهمیم یعنی می گوییم اگرعلت دیگری هم در عرض عادل بودن در کار بود، مولی باید آن را با یک «او» اضافه می کرد و می گفت «ان کان الفقیر عادلا **او** عالما، فاکرمه ».

۶

اما این مبنا هم بنظر صحیح نیست چون مولی در مقام بیان تحقق جزا فقط یک سبب را هم بیان کند کافی است. ما به اطلاق نفی می کنیم خصوصیتی را که تاثیرگذار باشد بر آن چه مولی می خواهد بیان کند. یعنی وقتی می خواهد یک سبب را بیان کند و در آن بیان قیدی را در جمله بیان نکند معلوم می شود آن قید در آن سبب مورد نظرش نیست. اما هر چیز اضافه ای را که نمی توان با اطلاق فهمید. مثلا وقتی کسی می گوید اگر تغذیه سالم داشته باشی به سلامتی ات کمک می کند نمی توان اطلاق گرفت که پس منظور این بوده که ورزش در سلامتی موثر نیست وگرنه می گفت. بله اگر قید دیگری در تغذیه سالم لازم بود باید می گفت. مثلا چون نگفته تغذیه گیاهی سالم پس یعنی منظورش نبوده

۷

باز به نظر من این مبنا درست است. وقتی فرض کنیم همه جملات شارع در دست ماست، و مثلا شارع بگوید اگر تغذیه سالم داشته باشی یا ورزش کنی به سلامتی ات کمک می کند. ما می توانیم اطلاق اوی و واوی بگیریم چون اگر چیز دیگری هم بود شارعی که در مقام بیان همه احکام است آن را بیان می کرد.

شرط مسوق به تحقق موضوع
(۰۷۴)

۱

شرط مسوق به تحقق موضوع (شرط موضوع ساز):

جمله شرطیه سه جزء دارد: حکم، موضوع و شرط. حکم رفته روی موضوع بر فرض تحقق شرط. مثلا وجوب اکرام رفته روی زید اگر زید بیاید

در عمده موارد، فرض موضوع در دو حالت تحقق شرط و بدون تحقق شرط ممکن است و تصویر دارد. مثلا در جمله «اگر زید آمد، او را اکرام کن»، سه عنصر وجود دارد: ۱) حکم وجوب اکرام ۲) شرط آمدن زید و ۳) موضوع که زید است و در دو حالت وجود شرط یا عدم آن ثابت است. در این موارد گفتیم که چون جمله شرطیه مفهوم دارد، در صورت عدم تحقق شرط، حکم برای موضوع هم منتفی است

اما در برخی موارد است که تحقق موضوع مساوی شرط است و بدون تحقق شرط موضوعی باقی نمی ماند. مثل در حکم «اگر پسردار شدی او را ختنه کن»، تحقق شرط به معنای تحقق موضوع است و با انتفای شرط، موضوع منتفی می شود (شرط موضوع ساز) لذا اگر پسر دار نشویم، اساسا دیگر معنا ندارد از بقا یا نفی حکم صحبت کنیم. اینجا شرط گفته شده یعنی می گوید اگر موضوع محقق شد، حکم را اجرا کن

در حقیقت اینجا هم انتفاء حکم در فرض انتفاء شرط هست ولی نه بدلیل مفهوم بلکه بدلیل سالبه به انتفاء موضوع.

۲

آقای صدر تفصیلی در اینجا می دهند و می گویند شرط مسوق به تحقق موضوع از دو حال خارج نیست:

اگر شرط اسلوب واحد برای تحقق موضوع باشد، اینجا جمله شرطیه تصویر ندارد و بالتبع مفهوم هم ندارد. مثل همان «اذا رزقت ولدا فاختنه» زیرا اگر خدا به انسان فرزندی ندهد از هیچ راه دیگری ممکن نیست بچه دار شویم. یعنی اینجا شرط علت منحصره مسوق به تحقق موضوع است.

اما اگر شرط مسوق به تحقق موضوع، شرط منحصره نباشد، و اسلوب تحقق و عِدل دیگری هم ممکن باشد، جمله مفهوم خواهیم داشت.

۳

کاربرد این مطلب. در آیه «اذا جائکم فاسق بنباء فتبینوا...» است. زیرا برخی می گویند موضوع، مطلق خبر است، شرط آن آمدن فاسق با خبر است و حکمش وجوب تبین است. با این تصویر می گویند اگر فاسقی با خبر نیاید که خبری در کار نیست پس این هم شرط مسوق به تحقق موضوع است و جمله شرطیه است

اما با توضیحات بالا معلوم شد که در آیه فوق درست است که آمدن فاسق خبر را محقق می کند ولی چون عِدل دیگری هم دارد که عادلی بیاید و خبر بیاورد، پس در اینجا جمله شرطیه داریم و مفهوم هم دارد

البته اگر موضوع را خبر فاسق بگیریم، و شرط را آمدن فاسق بگیریم، در اینجا شرط منحصره مسوق به تحقق موضوع است. زیرا خبر فاسق را فقط آمدن فاسق محقق می کند. که در این مورد بعدها صحبت خواهیم کرد.

مفهوم در وصف (۰۷۵)

۱

وصف در اصطلاح اصولی اعم از وصف نحویون است و شامل حال، تمیز، مضاف الیه، جارومجرور، صفت و خلاصه هر کلمه ای که به نحوی مقیّد معنای دیگری است می شود.

حال با فرض اینکه قید، وصف باشد می خواهیم ببینیم هرگاه متعلّق حکم یا موضوع آن مقید به وصف معینی شود، آیا جمله مفهوم دارد؟ یعنی اگر صفت وجود نداشت آیا حکم هم منتفی می شود؟

مثلا در جمله «اکرم الفقیر العادل» که عدالت صفت فقیر (موضوع) است، دلالت بر مفهوم دارد؟

اینکه جمله دلالت بر مفهوم کند یعنی اینکه طبیعی حکم اکرام تنها بر وصف عدالت متوقف است و به انتفای آن، حکم نیز منتفی می شود. یعنی اگر فقیر غیر عادلی یافتیم وجوب اکرام (به هیچ ملاکی) ندارد (انتفای سنخ الحکم)

اگر مفهوم نداشته باشد یعنی فقیر غیر عادل به این ملاک وجوب اکرام ندارد (انتفای شخص الحکم) ولی چه بسا به ملاک دیگری وجوب اکرام داشته باشد.

۲

در پاسخ برخی گفته اند، وصف مفهوم دارد و عمدتا به دو دلیل تمسک می کنند:

۳

۱) طبق قاعده احترازیت قیود، خطاب مشتمل بر وصف (قید) مانند عدالت در مثال فوق، دلالت بر دخیل بودن صفت در حکم (مانند اکرام) دارد. لذا اگر بگوییم مفهوم ندارد یعنی به انتفای صفت، حکم منتفی نمی شود و این معنایش این است که صفت در موضوع حکم دخالت ندارد که خلاف ظاهر و احترازیت قیود است

پاسخ: قاعده احترازیت قیود تنها اقتضای آن دارد که وصف در شخص الحکم دخیل است لذا به سبب انتفای وصف، شخص الحکم منتفی می شود اما طبیعی حکم منتفی نمی شود.

از اینجا تفاوت قاعده احترازیت قیود و «مفهوم» مشخص می شود به این معنا که قاعده احترازیت قیود می گوید این قید دخیل در شخص حکم است، به این معنا که اگر قید مذکور نباشد، این شخصِ حکم برداشته می شود؛ اما مفهوم می گوید اگر این قید نباشد هیچ شخص حکَم دیگری به هر خصوصیت و ملاک دیگری وجود ندارد.

۴

۲) اگر طبیعی حکم به انتفای وصف منتفی نشود، دیگر آوردن وصف لغو است. مثلا اگراکرام فقیر عادل و فقیر غیر عادل هر دو واجب باشد (گرچه به سبب دو شخص از وجوب)، دیگر فایده ای در ذکر کردن قید عدالت وجود ندارد. پس وقتی قید آمده یعنی هر دو واجب نیست پس اکرام فقیر غیر عادل واجب نیست پس مفهوم دارد.

پاسخ اول: منطوق می گوید به ملاک عدالت فقیر را اکرام کن، فایده ذکر عدالت این است که حتما باید فقیر عادل را اکرام کنی. اما نسبت به فقیر غیر عادل، چه بسا آنهایی که هاشمی باشند به ملاک هاشمی بودن وجوب اکرام داشته باشند. یعنی مطلق عدم اکرام فقیر غیر عادل نه نفی می شود و نه اثبات. پس در عین حال که ذکر صفت لغو نیست مفهوم هم ندارد.

پاسخ دوم: منطوق می گوید اکرام بطور کامل و شامل و در همه حالات برای فقیر عادل واجب است (به حکم اطلاق). این جمله زمانی مفهوم دارد که بتوانیم بگوییم هرگونه اکرامی به هر ملاکی نسبت به فقیر غیر عادل واجب نیست (سالبه کلیه) اما مدلول التزامی جمله فوق صرفا این می شود که فقیر غیر عادل را لازم نیست بطور کامل و شامل اکرام کنی ولی چه بسا اکرام خاص و ناقص بتوانی انجام دهی (سالبه جزئیه). پس مفهوم را در حد قضیه سالبه کلیه اثبات نمی کند.

۵

نتیجه: برای وصف، مفهوم محدود است یعنی دلالت بر انتفای حکم به سبب انتفای وصف به شکل سالبه جزئیه دارد نه سالبه کلیه

۶

در حقیقت در اینجا نمی توان اطلاق گرفت و گفت سنخ حکم نفی می شود زیرا حکم اکرام (طبیعی حکم) مقید شده به موضوع، و موضوع مقید شده است به وصف و قید عدالت. بنابراین مفاد هیات اکرم در حقیقت حصه خاصه از وجوب اکرام است که شامل قید عدالت می شود. لذا ربط مخصوص بین مفاد اکرم و وصف عدالت می رساند که در صورت انتفاء قید عدالت آن حصه خاص اکرام منتفی می شود نه سنخ و طبیعی حکم

دقت کنید هر حکمی نسبت به موضوع خود تضییق قهری دارد و بیانگر شخص حکم هم هست. مثلا در اکرم الفقیر نمی توان نسبت به فقیر اطلاق گرفت چون نسبت به چیزی می توان اطلاق گرفت که مولی بتواند آن را اخذ نکند. اگر فقیر را اخذ نکند یعنی برای حکم خود موضوع اخذ نکرده است

مفهوم غایت و استثناء و حصر (۰۷۶)

۱ آیا جمله ای که عهده دار بیان حکمی است که دارای غایت یا استثناء است، دلالت بر مفهوم دارد؟

→ مثلا در جمله «صم الی اللیل»، بعد از گذشت غایت (شب) آیا سنخ حکم منتفی است یا خیر ممکن است حکم به شخص دیگری هم محقق باشد؟ به تعبیر دیگر آیا مفهوم دارد یا خیر؟

→ قبلا گفتیم که زمانی مفهوم ثابت می شود که اثبات کنیم سنخ حکم بعد از وقوع غایت یا در حالات مستثنی، به شکل سالبه کلیه منتفی باشد.

- مثلا وقتی می گوییم «تا شب روزه بگیر» مفهومش آن است که در تمام حالات (فقر، غنا، سلامتی، مرض، سفر،...) روزه گرفتن در شب واجب نیست → مفهوم ثابت است
- مثلا وقتی می گوییم «فقرا را اکرام کن مگر فساق آنها را» مفهومش آن است که افراد فساق آنها در هیچ حالتی، هیچ ملاک وجوب اکرامی ندارند که صحیح نیست. → مفهوم ندارد

۲ بنابراین اگر اثبات شود که غایت، غایت برای طبیعی حکم است و استثناء، استثناء برای طبیعی حکم است، مفهوم اثبات می شود.

→ در غیر اینصورت، مفهوم به شکل سالبه کلیه ثابت نمی شود و فقط می توان گفت بخاطر دوری از لغویت قید غایت یا استثناء، حکم در حالات وقوع غایت یا مستثنی، تنها به شکل سالبه جزئیه منتفی است

۳ برای فهم این نکته باید گفت که جمله غایت را دو جور می توان تعبیر کرد:

- یا گفت این جمله اخباریه است یعنی گفته وجوب الصوم مغیا باللیل یعنی آنچه غایت دارد وجوب الصوم است. یعنی اِخبار از جعل پیشینی. → در حالت اول با اخباری گرفتن می توان اطلاق گرفت و گفت مطلق وجوب صوم مغیا شده یعنی طبیعی آن مغیا شده پس مفهوم دارد.
- یا بصورت انشائیه است یعنی جعلت وجوب الصوم مغیی باللیل. → اما در مقام انشا، یک شخص حکم را دارد بیان می کند شاید شخص حکم دیگری را هم انشا کند لذا مفهوم ندارد.

۴ آقای صدر می گوید چون جمله فوق در مقام جعل و انشا است، در نهایت ظاهر جمله غایت در مقام بیان شخص حکم است و علی رغم اینکه انتفاء عند الانتفاء دارد ولی شخص حکم منتفی می شود و مفهوم ندارد. البته دقت کنید مفهوم به معنای سالبه جزئیه دارد یعنی حتما در بخشی از شب نباید صوم واجب باشد.

۵ در مورد استثناء هم هر آنچه که در مورد مفهوم غایت گفتیم اینجا نیز صادق است. البته معلوم است دلالت بر انتفاء عند الانتفاء که می کند اما باید ببینیم دلالت می کند بر شخص حکم یا سنخ حکم؟

→ یعنی وقتی می گوییم «اکرم الفقرا الا الفساق»، اینجا نیز می توان جمله را به اخباریه یا انشائیه بازگرداند که در حالت دوم مفهوم ندارد که صحیح هم همین است.

۶ در خصوص حصر حکم به یک موضوع، معلوم است که منظور از حصر، انحصارِ حکم محصور به خاص آن موضوع است و خود ادات حصر قرینه ای است بر اینکه طبیعی حکم محصور شده وگرنه حصر کردن معنا نداشت زیرا شخص حکم که بدلیل احترازیت قیود محصور بود. لذا حصر حتما مفهوم دارد.

→ مثل «انما یجب اکرام الفقرا العادل» با «اکرم الفقرا العادل» ارتکازا متفاوت است. در اولی مفهوم داریم در دومی نداریم. در این بحثی نیست اما بحث در این است که ادات حصر چیست؟

- اولی «انّما» که برخی گفته اند بالوضع و تبادر دلالت بر حصر می کند.
- برخی هم معتقدند که یکی از ادات حصر این است که خاص را محمول قرار دهیم و عام را موضوع قرار دهیم. مثل «ابنک هو محمد» بجای اینکه بگویند «محمد هو ابنک». → دلیلشان این است که محمول حمل می شود بر تک تک افراد موضوع صادق است وقتی می گوییم الانسان هو حیوان ناطق یعنی تمام افراد انسان حیوان ناطق هستند. حالا وقتی موضوع خاص باشد مثل محمد ابنک این یعنی ابن بودن بر زید صادق است. اما وقتی محمول را خاص قرار می دهیم و می خواهیم بر تک تک افراد موضوع که عام است قابل صدق باشد و این تنها زمانی معنا دارد که محمد تنها ابن باشد

مناسبات حکم و موضوع (۰۷۷)

۱

بعضا از شنیدن لفظ، گاه تخصیص و گاه تعمیم به ذهن انسان تبادر می کند. این تبادر که ناشی از ارتکاز عرفی است حجت است.

← به این تعمیم و تخصیص بخشیدن ها، مناسبات حکم و موضوع می گوییم.

۲

پس دوحالت وجود دارد:

۱) **تخصیص به هنگام شنیدن لفظ:** گاه موضوع حکم به لفظ عام بیان می شود ولی عرف از آن ثبوت حکم را برای حصه و قسم خاصی از آن موضوع می فهمد

مثال: در جمله «اغسل ثوبک اذا اصابه البول»، غسل در لغت شستن با هر مایعی است (نفت، شیر،...) اما عرفا ظاهر است که منظور شستن با آب می باشد.

مثال: یا در آیه «حرمت علیکم امهاتکم» عرف می فهمد که مراد از تحریم مادر انسان بر انسان، تحریم تزویج است نه چیز دیگر.

۲) **تعمیم به هنگام شنیدن لفظ:** گاه موضوع حکم به لفظ خاص بیان شده، ولی عرف می فهمد که موضوع اعم از آن است که در حکم بیان شده و آنچه بیان شده صرفا من باب مثال بوده است

مثال: در جمله «اغسل ثوبک اذا اصابه البول»، درست است که حکم برای ثوب بیان شده ولی عرف می فهمد این صرفا ذکر مثال است و اگر بول به کت یا کیف یا فرش هم برسد باید شسته شود.

مثال: یا وقتی از معصوم می پرسند مردی بجای مسح پا، پایش را شست و حضرت می فرمایند وضویش باطل است عرف می فهمد خصوصیت مرد بودن ملاک بطلان حکم نبوده و صرفا ذکر نمونه بوده.

۳

در این گونه موارد، عرف ملاک ثبوت حکم را می فهمد و بر اساس آن **موضوع مناسب با حکم** را تعیین می کند. این گونه فهم عرفی اگر به سر حد ظهور برسد حجت است.

← در این موارد، مدلول عرفی با مدلول لغوی متفاوت است و آنچه دلیل بر حجیّت آن داریم، ظهور عرفی است.

← خلاصه آنکه مناسبات حکم، ظهورساز است وحجیّت آن از باب حجیّت ظهورات است.

۴

کاربرد این مناسبات حکم و موضوع، معمولا در سوال و پاسخ از معصوم است. در این موارد یک سری از احکام که ظاهرشان مقید است را در مرحله مراد جدی مطلق می گیریم و برعکس.

مثال: مثلا اگر راوی از امام بپرسد وقتی خون دماغ من روی لباسم بریزد چه کنم و امام بفرمایند اغسل ثوبک. عرف می گوید ظهور سوال راوی اوسع است از آنچه کلام می گوید و دماغ و لباس و خود راوی خصوصیتی در حکم ندارند لذا خون هر جای بدن (نه فقط دماغ) هر کسی بر هر چیزی (نه فقط لباس) هم بریزد باید آن را شست.

تفاوت الغاء خصوصیت با مناسبات حکم

۵

نکته مهم آنکه بحث الغاء خصوصیت با مناسبات حکم وموضوع (بخش تعمیم آن) تفاوت دارد. هر دو، نوعی تعمیم دادن هستند اما در مناسبات حکم وموضوع برای تعمیم دادن از فهم عرفی کمک میگیریم ولی در الغاء خصوصیت به دلیل خارجی شرعی نیاز داریم.

مثال: در جمله «اغسل ثوبک اذا اصابه البول»، اگر کسی بخواهد از «غسل» الغاء خصوصیت کرده و بگوید مجرد ازاله کافی است و غسل یک مصداق است، این از فهم عرفی فهمیده نمی شود و باید دلیل خارجی داشته باشیم.

← به تعبیر دیگر، الغاء خصوصیت بر اساس قطع ممکن است حال آنکه در مناسبات، الفاظ را از همان ابتدا حمل بر مثالیت می کنیم.

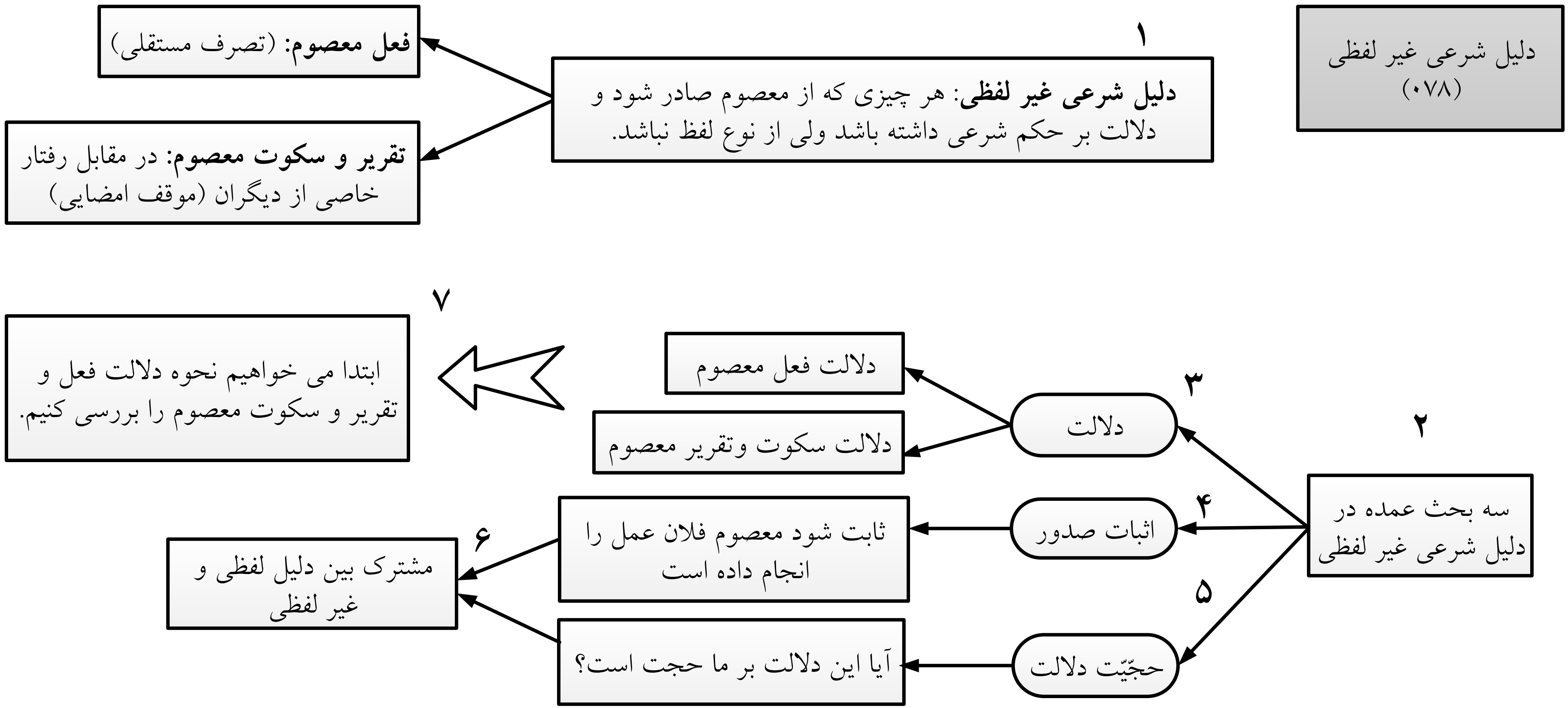
← مثلا اگر امام بفرمایند: «لباسی که با خون ملاقات می کند باید شسته شود»

- **مناسبات حکم وموضوع**: تعمیم از لباس به کیف و کفش و ملحفه و... (با کمک فهم عرفی)
- **الغاء خصوصیت**: تعمیم از خون به بول که در اینجا فهم عرفی محلی از اعراب ندارد. باید دلیل شرعی خارجی داشته و قطع داشته باشیم که بین خون و بول تفاوتی از این حیث وجود ندارد.

۶

تفاوت الغاء خصوصیت با قیاس مستنبط العله

در حکم منصوص العله، در کلام حکم، علت جعل آن بیان شده مثلا می گوید «انار نخور چون ترش است». در قیاس مستنبط العله ما علت حکم را استنباط می کنیم مثلا می فهمیم انار بخاطر ترشی آن منع شده و لذا آن را تعمیم می دهیم و مثلا می گوییم پس انار شیرین را می شود خورد. اما در الغاء خصوصیت، یا مناسبات حکم و موضوع، ما علت را نه می دانیم نه استنباط می کنیم می گوییم دلیلش هر چه که هست حکم نسبت به این خصوصیت خاص موضوعیتی ندارد. مثلا وقتی می گوید مردی که بدون وضو نماز خواند باید نمازش را قضا کند، اینجا مرد بودن موضوعیتی ندارد.


دلیل شرعی غیر لفظی
(۰۷۸)
۱
دلیل شرعی غیر لفظی: هر چیزی که از معصوم صادر شود و دلالت بر حکم شرعی داشته باشد ولی از نوع لفظ نباشد.
فعل معصوم: (تصرف مستقلی)
تقریر و سکوت معصوم: در مقابل رفتار خاصی از دیگران (موقف امضایی)
۲
سه بحث عمده در دلیل شرعی غیر لفظی
۳
دلالت
دلالت فعل معصوم
دلالت سکوت وتقریر معصوم
۷
ابتدا می خواهیم نحوه دلالت فعل و تقریر و سکوت معصوم را بررسی کنیم.
۴
اثبات صدور
ثابت شود معصوم فلان عمل را انجام داده است
۵
حجیّت دلالت
آیا این دلالت بر ما حجت است؟
۶
مشترک بین دلیل لفظی و غیر لفظی

دلالت فعل معصوم (۰۷۹)

۱ در دلالت فعل، چند حالت متصور است

۲ ۱) ظهور حال امام اقتضای تعلیمی بودن آن فعل را می رساند

از آن فعل حکم شرعی استنباط می کنیم

مثال: مثل اینکه امام به اصحاب خود بفرمایند آیا می خواهید وضوی رسول خدا را به شما بیاموزم؟ آنگاه شروع به عمل کنند. آن عمل به همراه سخن مقدماتی اقتضای تعلیمی بودن دارد.

مثال: یا مثلا اگر امام در جایی از نحوه مُحرِم شدن پیامبر به ترتیب و با بکار بردن «ف» حکایت کنند می فهمیم اینَ ترتیب اعمال موضوعیت دارد.

۳ ۲) ظهور حال امام، مقتضی تعلیم از سوی ایشان نیست که خود دو حالت دارد:

۴ الف) قطع به تخصیص حکم به معصوم داریم

ربطی به ما ندارد لذا عدم استخراج حکم شرعی

مثال: مانند وجوب نماز شب برای پیامبر(ص)

۵ ب) احتمال اختصاص حکم به امام را نمی دهیم.

۶ اگر فعل عبادت باشد:

رحجان فعل ثابت است یعنی یا واجب است یا مستحب

زیرا انجام فعلی از سوی امام یعنی آن فعل حرام نیست. از طرفی عدم حرمت عبادت مساوی با رجحان است.

۷ فعل عبادت نباشد

۱) طبق نظر آنان که معتقدند امام به هیچ وجه امکان ندارد مکروه و ترک اولی انجام دهد:

در اینصورت فعل امام دال بر عدمت حرمت و کراهت است.

۲) طبق نظر آنان که معتقدند امام امکان دارد مکروه انجام دهد ولی عمل مکروه را تکرار نمی کند:

در اینصورت فعل امام دال بر عدمت حرمت است ولی اگر امام بر عملی مواظبت داشتند، دال بر عدم حرمت و کراهت است.

۳) طبق نظر آنان که معتقدند امام امکان دارد عمل مکروه را تکرار هم بکنند:

در اینصورت فعل امام فقط دال بر عدمت حرمت است

تخصیص از این قاعده:

۸ اگر احراز کنیم که هیچ انگیزه غیر شرعی برای صدور فعل از معصوم وجود نداشته (مثل همیشه داخل شدن به مسجد باپای راست، یا رو به قبله خوابیدن، یا در شب نشسته آب نوشیدن)

۹ می فهمیم انگیزه فعل کاملا شرعی بوده لذا رحجان فعل ثابت می شود.

مثال: مثلا همیشه قبل از غذا نمک خوردن ممکن است انگیزه غیر شرعی (سلامتی) داشته باشد اما اگر امام همیشه انگور را دانه دانه بخورند بعید است برای آن انگیزه غیر شرعی متصور شد.

۱۰ یکی از راه های احراز اینکه انگیزه غیر شرعی برای عملی نیست این است که امام عملی را تکرار یا بالاتر از آن بر عملی مواظبت کنند. خصوصا اینکه آن عمل طوری باشد که اقتضای طبع بر مواظبت بر آن نیست

مثال: مثلا بیدار بودن بین الطلوعین مقتضی طبع نیست. حال اگر ببینیم امام بر این عمل مواظبت می کنند، چون انگیزه غیر شرعی برای آن متصور نیست، می فهمیم فعل راجح است. یا هنگام وضو ببینیم امام همیشه آب را ابتدا در دست راست میریزند و بعد به دست چپ می دهند.

۱۱ نکته مهم: آنانکه معتقدند امام مکروه انجام میدهد، اینگونه تفسیر می کنند که امام غیر از شانیت امامت، شانیت تعلیم و تعلم هم دارند یعنی برای اینکه جایی نشان دهند عملی حرام نیست، آن فعل را مرتکب می شوند.

یعنی برای رفع شبهات حول یک حکم، امام به جهت تعلیمی آن را انجام می دهند. زیرا هرچقدر هم ایشان انجام ندهند و فقط توصیه کنند ممکن است افراد بگویند تقیه ای است.

مثال: مثلادر روایات خوابیدن بین الطلوعین بسیار مذمت شده شبهه کردند که حرام است اما در برخی روایات داریم فردی خدمت امام می رسد، ایشان میگوید بعد از طلوع آفتاب بیا می خواهم بخوابم. حضرت اینجا می خواهند عدم حرمت این را تفهیم کنند. را در جای دیگر به خدمتکار خود می گویند برو پنیر بگیر و بعد می خورند برای اینکه نشان دهند خوردن پنیر حرام نیست.

دلالت فعل معصوم
(۰۸۰)

۱

نکته بعد اینکه کاری که امام می کند بعضا شاید بدلیل سیره عقلائیه باشد و انگیزه شرعی نداشته باشد.

مثلا اینکه در وضو صورت را از بالا به پایین می شویند شاید بدلیل این باشد که عقلا هم صورتشان را از بالا به پایین می شویند. اما وقتی حضرت در شستن دست راست ابتدا آب را از دست راست به دست چپ می دهند بعد با دست چپ دست راست را می شویند، این قطعا سیره عقلائیه نیست و حتما در صورت اصرار امام بر آن، انگیزه شرعی دارد.

۲

فعلی که از امام صادر می شود، قطعا در یک ظرف زمانی، مکانی، و تحت شرایط و قیودی توسط امام صادر شده است. در حقیقت فعل دال صامت است و مانند لفظ نیست که اطلاق بگیریم و دقیقا تعیین نمی کند چه قیودی در اثبات آن حکم دخیلند.

لذا ما زمانی می توانیم از آن فعل حکم شرعی استنباط کنیم که مطمئن باشیم آن ظرف زمان و مکان یا شرایط و قیود و حتی شخصیت امام در حکم شرعی دخیل نیستند. مثلا وقتی معصوم به جهاد ابتدایی دستور می دهند، احتمال وجود دارد که حضور ایشان موضوعیت داشته باشد.

در موارد شک، معمولا قدر متیقن را می گیرند که عبارتست از ثبوت آن حکم در صورت حاصل بودن تمام شرایط و ظروفی که **احتمال** دخالت آنها در حکم می رود.

۳

بنابراین از حکم کشف شده از فعل امام نمی توان اطلاق گرفت و تعمیم داد زیرا دلالت فعل اطلاق ندارد مگر اینکه احراز کنیم که همه حالات و جهاتی که موثر در ثبوت حکم بوده الان نیز وجود دارد.

مثلا اگر راوی بگوید با امام به سفر رفتیم، و امام نماز را قصر خواندند از این فقط می توان فهمید که نماز در برخی سفرها قصر خوانده می شود نه اینکه اطلاق بگیریم و بگوئیم در همه سفرها نماز قصر است چون شرائط آن سفر امام را ذکر نکرده چه بسا حضرت برای فرار از خطر رفته باشد

اما اگر دلیل لفظی داشته باشیم که «اذا سافرت فقصر صلاتک»، اینجا اطلاق لفظی می گیریم و می گوییم هر جا مسافر شویم نماز شکسته می شود

خود همین باعث می شود که همیشه فعل معصوم دلالت بر حکم شرعی نکند. بله در حالتی که امامان دارند سیره حضرت رسول را بیان می کنند، آنها حجت است چون بعنوان یک فعل شرعی بیان می کنند

۴

طبق این مقدمه سوالی پیش می آید که از آنجا که نبوت و امامت خود ظرفی است که همواره معصوم را از غیر معصوم جدا می کند، چگونه می توان بر اساس فعل معصوم اثبات حکم کنیم؟

با توجه به آیه «لکم فی رسول الله اسوه حسنه» و یا ادله شرعی مشابه که امام را پیشوای دیگران عنوان می کنند، احتمال دخالت شخصیت معصوم در آنچه از فعل معصوم کشف می شود بصورت پیش فرض منتفی است مگر اینکه قرینه یا دلیل مشخصی بر دخالت شخصیت و اختصاص آن فعل مشخص به معصوم داشته باشیم.

دلالت سکوت و تقریر (۰۸۱)

۱ سکوت و تقریر معصوم در مقابل عملی که در حضور او انجام می شود، به شرط عدم تقیه، نشانه رضایت و امضای معصوم است.

← تقریر معصوم دلالت بر امضا دارد و امضای معصوم همیشه از حکم شرعی وضعی که صحت است حکایت می کند

- مانند صحت عمل به خبر واحد ثقه و صحت اخذ به ظواهر

۲ دلایل اثبات دلالت سکوت امام بر امضای یک عمل

۳ **۱) دلیل عقلی**

۴ امام مکلف است:

- بدلیل وجوب امر به معروف و نهی از منکر و امام هم که معصوم است
  ← متوقف بر احراز شرایط امر به معروف و نهی از منکر است مانند اینکه احتمال تاثیر باشد یا تقیه نباشد.
  ← امر به معروف و نهی از منکر در مواردی واجب است که اشتباهی در حکم اتفاق بیفتد. در مورد اشتباهات در موضوعات لزومی ندارد و بلکه نهی شده ایم.
  - مثال: مثلا فرد اگر زودتر از امام به سجده می رود یا تلفظش اشتباه است باید امر به معروف و نهی از منکر کرد.
  - مثال: در روایتی آمده امام در حال غسل بودند راوی آمد به ایشان گفت مقداری از پشت شما هنوز خشک است. امام پس از شستن آن ناحیه گفتند چکار داشتی که گفتی!
- بدلیل وجوب ارشاد جاهل توسط عالم:
  ← بر عالم واجب است جاهل را ارشاد کند (البته با احراز شرایط)

۵ امام شارع است:

← شارعی که هدف و غرض دارد و دنبال اصلاح رفتار مردم است نباید در برابر رفتارهای غلطی که او را از هدفش دور می کند سکوت نماید وگرنه نقض غرض است.

← به شرطی که آن رفتار غرض شرعی فعلی را مستقیما یا غیر مستقیم تهدید به فوت کند.

- مثال مستقیم: مانند خبر یک فرد ثقه در نزد معصوم به دیگران و عمل مردم به آن. اگر این عمل مورد رضایت معصوم نباشد باید اعتراض کند چون در غیر اینصورت احکام دین بالفعل و مستقیما در معرض خطر قرار می گیرند.
- مثال غیر مستقیم: مانند عمل به خبرهای واحد در زمینه های عرفی. چون ایجاد سبک و عادت در مردم می کند و عمل به آن را به امور شرعی هم تسری می دهند. پس سکوت معصوم آسیب مستقیم به اغراض شرعی نمی زند ولی بطور غیر مستقیم اثر می گذارد.

۶ **۲) استظهار (ظهور حال امام):**

← کسی که متکفل تبلیغ شریعت است وقتی در مقابل رفتار عده ای سکوت می کند، ظاهر حالش این است که این رفتار با دامنه ای که دارد تبلیغ می کند منافات ندارد. (به شرط عدم تقیه

۷ خلاصه: سکوت معصوم با احراز اینکه معصوم در حال تقیه نبوده و شرایط نهی از منکر بوده و آن رفتار غرض شرعی معصوم را مستقیما یا غیر مستقیم تهدید به فوت می کند، دلالت بر امضای معصوم دارد.

۸ نکته: آیت الله بروجردی می گفتند فقه شیعه حاشیه بر فقه اهل سنت است، یعنی فقه شیعه در بستر و فضایی که فقه اهل سنت حاکم بوده و نظریات کلامی و فقهی آنان بر فکرها سیطره داشته است رشد کرده. لذا سوال راوی هم در این بستر و فضا بوده است. مثلا برخی معتقدند روایت «ما من شی الا فیه کتاب و سنه» در مقابل و جواب به بحث قیاس اهل سنت صادر شده یعنی از سنت می توان همه چیز را برداشت کرد

سکوت در برابر سیره عقلا (۰۸۲)

۱

دو نوع تقریر داریم:

- سکوت در مواجهه با عمل فرد معینی ← ممکن است معصوم در تقیه باشد یا نباشد
  - اگر معصوم در تقیه نباشد، بیانگر امضای معصوم بر صحت عمل است
  - اگر معصوم در تقیه باشد، بیانگر چیزی نیست
- سکوت در مواجهه با رفتار اجتماعی یا سیره نوعی عقلا (اعم از مسلمان یا غیر مسلمان) ← در اینجا تقیه معنا ندارد چون سیره عقلا در طول حضور ۲۵۰ ساله معصوم وجود داشته است و در کل این زمان که همه معصومین در تقیه نبوده اند.
  - مثال: مانند ظهور کلام متکلم یا عمل به خبر واحد ثقه زیرا هیچگاه دیده نشده معصوم از عمل به خبر واحد ثقه منع کند
  - ← این امضای کشف شده از این سکوت خود دلالت بر شرعی بودن آن دارد نه چون سیره عقلائیه ذاتا حجت است بلکه بدلیل امضای شارع از آن.

۲

سکوت معصوم در برابر سیره عقلا به معنای امضای مجرد سیره و در همان محدوده سیره نیست، بلکه به معنای تایید آن نکته مرتکز در ذهن عقلاست که اساس سیره می باشد.

← لذا آن سکوت اختصاص به سیره زمان معصوم ندارد و اگر بر اساس همان نکته، سیره عقلا در زمانهای بعد هم امتداد یابد و شکل ظاهری آن عوض شود، باز هم می توانیم بگوییم مورد امضای معصوم است.

← زیرا در سیره عقلا، خود عمل خیلی مهم نیست، پشتوانه ذهنی پشت آن رفتار در ذهن عقلا اهمیت دارد. پس می توان مبتنی بر این پشتوانه ذهنی، این سیره را در موارد دیگر هم تعمیم داد.

← آنچه مورد امضاست عمل صامت نیست زیرا عمل صامت بر بیشتر از جواز دلالت نمی کند (یعنی الزام را نمی رساند). اما آن پشتوانه عقلی مورد امضاست که از آن حکم تکلیفی یا وضعی ثابت می شود.

مثال: مثلا در زمان پیامبر مردم با استفاده از وسایل ابتدایی حیازت ماهیان دریا یا پرندگان را بدست می آورند (صغری)، و حیازت را سبب مالکیت می دانستند (کبری) اما الان وسایل مدرنی جهت حیازت وجود دارد. اما چون سکوت معصوم در آن وقت به معنای امضای کبری بود و محدود به مصادیقش نبود، حیازت های مدرن هم مورد تایید است.

۳

تفاوت الغاء خصوصیت در دلیل شرعی لفظی و تقریر در دلیل غیر لفظی

در بحث الغاء خصوصیت گفتیم با وجود دلیل خارجی می توان گفت حکم را توسعه داد و مثلا حکم نجاست از خون را الغاء خصوصیت می کنیم و به بول هم سرایت می دهیم.

← در سیره عقلا، اگر ظاهر رفتار را حجت بدانیم (مثل حیازت سنتی) نمی شود آن را به موارد جدید (حیازت مکانیزه) توسعه بدهیم مگر سکوت مجدد معصوم را داشته باشیم. به همین دلیل است که گفتیم در سیره، ظاهر رفتار ملاک نیست و پشتوانه فکری و ذهنی آن مد نظر است و آن به ما اجازه می دهد تا حکم را با حفظ آن پشتوانه به موارد جدید توسعه بدهیم.

۴

نکته مهم آنکه تنها از آن سیره ای که معاصر با معصوم است می توان در اثبات حکم شرعی استدلال کرد زیرا تنها برای این سیره است که می توان گفت سکوت معصوم در مقابل آن، دلیل بر امضاست.

← سکوت معصوم در زمان غیبت در مقابل سیره عقلا که در زمان غیبت شکل گرفته (سیره مستحدثه) دلیل بر امضا نیست. زیرا معصوم در زمان غیبت مکلف به نهی از منکر و تعلیم جاهل نیست. افزون بر این به ظاهر حال معصوم هم استشهاد کرد چون در پرده غیبت است.

۵

از نظر اینکه سکوت امام دال بر حکم شرعی باشد، سیره عقلائیه بر دو نوع است:

- گاهی از این جهت است که عقلا می خواهند نظام زندگی خود را حفظ کنند و برای کشف واقع است. مثل اینکه عقلا حکم می کنند به عدم جواز تصرف در مال غیر بدون اجازه او
  - ← در این قسم، سکوت امام دال بر حکم شرعی است زیرا عقلا به آن بعنوان یک رفتار واقعی عمل می کنند و آن رفتار را به دامنه شریعت هم می کشانند. و امام که می بیند این به دامنه شریعت کشیده می شود و بداند که این رفتار شرعا مجاز نیست، حتما باید امام از آن نهی کنند
- گاهی هم سیره عقلا در فرض شک است و برای تعیین تکلیف در این موارد حکم می کنند مثل اینکه در مقام شک نسبت به معنای یک لفظ از آن لفظ ظهور می گیرند یا به خبر ثقه عمل می کنند
  - ← این قسم را عقلا معمولا در مقام احتجاج نسبت به همدیگر بکار می برند. مثلا مولی می گوید چرا نان بربری نخریدی؟ عبد پاسخ می دهد چون گفتی نان تافتون بگیر. برخی اشکال می کنند که چون این مولی و عبید عقلا است دلیلی نداریم که خدا و شارع هم همین راه را در مقام احتجاج با بنده خود قبول داشته باشد. لذا لزومی ندارد سکوت امام در این موارد دلیل بر امضا باشد
  - ← اما پاسخ این است که این قسم هم مانند قسم اول است و اگر امام مخالف این است باید نهی کنند زیرا عقلا در عمل، این روش احتجاجی خودشان را در دامنه شریعت هم توسعه می دهند (گرچه اگر دقت فنی داشته باشند، نباید اینگونه کنند) ولی چون توسعه می دهند، ولو به اشتباه، اغراض شارع اگر فوت می شود باید امام نهی کنند و اگر سکوت کنند کاشف از امضا است

← پس در هر دو نوع، سکوت معصوم دال بر امضای حکم شرعی است.

۶

از نظر شرط بودن معاصرت سیره عقلا با معصوم، باید ببینیم کارکرد سیره عقلائیه برای ما چیست چون سیره دو نوع کارکرد دارد:

۷

کارکرد اول مواقعی که سیره عقلائیه را بکار می بریم برای اثبات حکم شرعی:

← در این نوع، معاصرت سیره های عقلائیه با معصوم شرط است یعنی سیره ای که حجت است که در مرئی و منظر امام بوده است. زیرا سیره ذاتا حجت نبود و امضای شارع را می خواهد پس باید معاصر معصوم باشد

← تفاوت دیگر این دو نوع سیره این است که سیره نوع اول حتی بر فردی که با عقلا در آن سیره همراه و موافق نیست هم حجت است. مثلا عقلا معتقدند برای جواز تصرف در مال غیر صرف طیب و رضایت نفسی مالک کافی است و لزوما اذن نمی خواهد، حال حتی اگر فردی به این قائل نباشد، این حکم بر او حجت است یا مثلا حجت دانستن خبر ثقه بر همه حتی منکر آن حجت است

← در این نوع سیره، معاصرت سیره های عقلائیه با معصوم شرط <u>است</u>

۸

کارکرد دوم سیره ای که می خواهیم بواسطه آن مصداق یک حکم شرعی را اثبات کنیم که آن حکم شرعی خود توسط دلیل شرعی دیگری قبلا ثابت شده است و می خواهیم مصداق آن حکم شرعی را احراز کنیم

← مثل مصادیق تمسک به شرط ارتکازی. مثلا برخی علما می گویند اگر در جامعه ای سیره این است که دختر عقد شده قبل از عروسی نباید با همسرش نزدیکی کند، در اینصورت مرد نباید از زنش در این دوران تقاضای تمکین کند. و این را شرط ضمنی ارتکاز برای عقد می دانند

← دقت کنید ما نمی خواهیم بدلیل وجود این سیره، حکم شرعی کلی را ثابت کنیم بلکه این سیره بدلیل وجود حکم شرعی «المومنون عند شروطهم» یا «اوفوا بالعقود» اثبات می شود و حجیّت می یابد و در حقیقت سیره تحقق بخش آن حکم کلی و یکی از مصادیق آن است

← این شرط ناشی از سیره عقلائیه، شرط ضمنی است. در مقابل شرط مصرح یا صریح مثل اینکه اگر در ضمن عقد مرد شرط کند من تو را مسافرت نمی برم می تواند او را مسافرت نبرد. سیره عقلائیه در اینجا در نقش ایجاد شرط بصورت ضمنی عمل می کند. اکثر این شروط در ضمن معاملات و عقود اتفاق می افتد. مثلا سیره عقلائیه بر این است که در یک معامله هیچ طرف معامله نباید بصورت فاحش ضرر کند. این سیره شرط ضمنی در همه معاملات است

← در این نوع، معاصرت سیره های عقلائیه با معصوم شرط <u>نیست</u>

۹

اما سیره نوع دوم برای کسی که معتقد به آن نیست جاری و حجت نیست مثلا اگر دو نفر با هم همیشه معامله می کنند و فرضشان این است که حتی در صورت غبن و ضرر فاحش هم معامله اشکالی ندارد این سیره بر آنها ثابت نیست. یا اگر روستایی است که در آن مرد قبل عروسی هم می تواند با همسرش نزدیکی کند، این سیره عقلائیه بر آنها ثابت نیست

اثبات صدور
(۰۸۳)

مقدمه ۱:

۱
- خبر دو نوع است:
  - خبر **حسی**:
    - خبری که شخص مخبر، مضمون آن را با یکی از حواس خود (گوش و چشم خود) شنیده یا دیده باشد. که خود دو نوع است:
      - ۱) **خبر واحد**: که تعریف می شود به خبری که بالذات مفید قطع نیست چه یک نفر نقل کرده باشد چه ده نفر
      - ۲) **خبر مستفیض**: اگر تعداد نقل به حدی باشد که اطمینان نسبی ایجاد کند
      - ۳) **خبر متواتر**: خبری که تعداد نقل آن به حدی زیاد است که قطع آور است
  - خبر **حدسی**:
    - خبری که مفتی با استدلال و اجتهاد (نه از طریق حس) با آن رسیده است (همان فتوی).

مقدمه ۲:

۲
- در خطاهای محتمل در خبرهای حدسی و حسی
  - یک **مرکز خطا** داریم
    - آنچه به نفس خبر (مخبر عنه) مربوط است
      - در خبر حسی، مرکز، امام است که **واحد** است.
      - در خبر حدسی، مرکز خطا **متعدد** است.
        - خطای در سند
        - خطای در دلالت
        - خطای در تطبیق اصل عملی
  - یک **منشا خطا** داریم
    - آنچه به شخصیت مخبرین یا مجتهدین مربوط است.
      - مثل ضعف قوه استنباط در یک فقیه در خبر حدسی
      - مثل ضعف بصر یا سنگینی گوش در خبر حسی

مقدمه ۳:

۳
- برای تایید صدق خبری یعنی تایید وقوع مضمون آن در عالم خارج دو نکته باید محقق شود:
  - ۱) مخبر اشتباه نکرده باشد (عدم خطای مخبر)
  - ۲) مخبر دروغ نگفته باشد (عدم تعمد بر کذب)
  - ← هر دروغگویی همیشه دروغ نمی گوید و راستگوترین فرد دنیا هم مصون از خطا نیست. در حقیقت برآیند این دو عامل، احتمال کشف عن الواقع، آن خبر را تعیین می کند.

۴
- روشهای اثبات صدور دلیل از سوی شارع، برای غیر معاصرین با معصوم
  - **اثبات وجدانی** (احراز صدور وجدانا، برای ما که دسترسی به معصوم نداریم مبتنی بر حساب احتمالات)
    - ۱) تواتر ← خبر دادن **حسی** متعدد به اندازه ای که موجب یقین گردد. (خبرهای متعدد)
    - ۲) اجماع ← خبر دادن **حدسی** متعدد به اندازه ای که موجب یقین گردد. (فتاوای متعدد)
    - ۳) سیره متشرعه ← رفتارهای متشرعه که بطریق اِنّی کشف از دلیل شرعی کند. (رفتارهای متعدد)
    - ← این سه، مشترک بین دلیل لفظی و غیر لفظی هستند
    - ۴) سیره عقلائیه امضا شده ← خاص دلیل غیر لفظی
  - **اثبات تعبدی** (شارع ما را متعبد به صدور و جعل حجّیّت کند)
    - مثل اینکه بگوید به آنچه فرد ثقه روایت می کند عمل کنید

تواتر (۰۸۴)

۱

تواتر: خبری که بدلیل کثرت راویان آن و بر اساس حساب احتمالات، به صحت آن یقین حاصل کنیم.

برای اینکه خبری متواتر باشد باید در جمیع طبقاتش متواتر باشد. مثلا نسل اول، نسل دوم و... و نسلی که به ما رسیده متواترا آن را نقل کرده اند.

ادعا در حصول اطمینان این است که وقتی تعدادی مخبر (n) مستقلا از یک واقعه خبر می دهند، احتمال اینکه همه آنها با هم تبانی کرده و دروغ بگویند (که یک حالت از 2^n حالت ممکن است) برابر حاصلضرب احتمال کذب همه آنها در هم است که احتمال بسیار پایینی است.

لذا احتمال صدق خبر که از همه 2^n-1 حالت دیگر قابل حصول است، بسیار زیاد خواهد بود و ایجاد یقین می کند.

مبنای پذیرش تواتر در حقیقت پذیرش استقراء است. یعنی اینکه حادثه ای یکبار رخ دهد خود احتمالی است بر صحت اقتران بین علت و معلول حال اگر دو بار آزمایش کنیم باز اتفاق بیفتد این احتمال تقویت می یابد، اگر بارها و بارها آزمایش شود و نتیجه یکسان باشد، این احتمال تقریبا برابر یقین می شود و احتمال خلاف آن بسیار کم می شود

۲

هر گاه تعدادی احتمال، حول موضوعی متراکم شوند به گونه ای که احتمال آن موضوع بسیار افزایش یابد، طی شرایطی این احتمال زیاد ذاتا به یقین تبدیل می شود و از ظنون، قطع و یقین تولد می یابد. دقت کنید که این یقین، یقین منطقی نیست یقینی است که عقلا عموما در موارد دیگر زندگی خود نیز یقین انگاشته و مورد تمسک و احتجاج قرار می دهند.

به تعبیر دیگر ذهن انسان امکان نگهداشتن احتمالات بسیار پایین را ندارد لذا گویی ذهن بشری ارزش احتمالی کوچک را فدای ارزش احتمالی زیاد می کند و این ارزشهای احتمالی زیاد به یقین تبدیل می شوند. این عملیات نتیجه ذاتی ذهن بشری است و جزء لاینفک آن است

انسانها در لحظه لحظه زندگی شان دارند به این عمل می کنند. اینکه وقتی از منزل بیرون می آیند مواظب سرشان نیستند به این دلیل نیست که قطع منطقی دارند که سنگ بنا بر سرشان نمی افتد و احتمال آن را صفر می بینند بلکه بدلیل آن است که احتمال آن آنقدر کم است که ذهن بشری در عمل به آن اعتنا نمی کند و آنگونه عمل می کند که گویی یقین دارد .یعنی روز اول سنگ نمی افتد، روز دوم نمی افتد احتمال نیفتادن آن بالا می رود، روز هزارم هم نمی افتد، احتمال بسیار افزایش می یابد لذا احتمال اینکه روز بعد بیفتد بسیار پایین است

بحث استقرا از این جهت در اصول و شرع کاربرد دارد که در بحث خبر متواتر اثر دارد. یعنی ذهن بشری احتمال خلاف بودن خبر متواتر را آنقدر کم می بیند که از آن صرفنظر کرده و با آن مثل یقینیات برخورد می کند

۳

دروغ و کذب گفتن راوی معمولا بدلیل عوامل و مصالح شخصیه ای است که راوی را بر کذب انگیخته. حال وقتی همه یک جور می گویند یعنی تصادفتا مصالح چندین راوی مستقل از هم اقتضا کرده و با هم تلاقی کرده و آنها را بر دروغ گفتن بر انگیخته که ممکن نیست این تصادف چندین بار تکرار شود.

در حقیقت در تواتر آنقدر احتمال خلاف یعنی هماهنگی همه راویان بر کذب کوچک می شود که انسان عملا از آن صرفنظر می کند و حکم یقینیات و قطع را بر آن جاری می کند .یعنی اینکه این همه راویان مستقل با هم دروغ بگویند آنقدر احتمالش کم است که در یقینی شدن آن خبر خللی وارد نمی کند. البته این با فرض استقلال آنها و تفاوت ظروف و احوال راویان است

۴

انواع تواتر

لفظی

همه مخبرین مطلبی را به لفظ واحد نقل کنند (محور مشترک: **لفظ**)

مثال

روایت «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»
یا روایت نبوی «من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعده من النار»

معنوی

همه مخبرین معنای خاص و واحدی رابه الفاظ مختلف نقل کرده اند (محور مشترک: **معنا**)

مثال

مثل اینکه بعضی روات گویند معصوم نماز ظهر خویش را در سفر دو رکعتی خواند، بعضی دیگر بگویند به قصر خواند دیگران بگویند در پایان رکعت دوم سلام داد.

اجمالی

سخن های مختلفی که هر کدام لازمه (مدلول التزامی) دارند که مجموع همه آن مدلولهای التزامی به یک معنا اشاره دارد (محور مشترک: **معنای مدلول التزامی**)

مثال

مثل اینکه مخبری گوید علی در جنگ بدر پهلوان لشکر کفر را کشت، دیگری بگوید علی به تنهایی مقابل صدها نفر شمشیر زد و آخری بگوید در جنگ خندق عمربن عبدود را کشت که همه به دلالت التزامی (نه تصریح) به شجاعت آن حضرت دلالت دارند..

۵

چون محور مشترک بین انواع تواتر کم و زیاد می شود، سرعت حصول به یقین و میزان یقین انواع آن هم مختلف است.

۶

محور مشترک

تواتر اجمالی < **تواتر معنوی** < **تواتر لفظی**

۷

سرعت حصول یقین

تواتر اجمالی < **تواتر معنوی** < **تواتر لفظی**

ضابطه تواتر وعوامل موثر در افزایش حصول قطع در تواتر (۰۸۵)

۱

در تواتر تعداد مخبرین تعیین نمی شود و کف و سقفی ندارد ولی می گویند باید قدری باشد که احتمال تبانی آنها بر کذب واقعا کم باشد. این امر، علاوه بر تعداد مخبرین به شخصیت مخبرین، میزان علم آنها، قابل اعتماد بودنشان، نوع و مفاد خبر، نوع تواتر (لفظی، معنایی، اجمالی)، اهمیت مفاد خبر، نوعیت راوی (شیعه یا سنی بودن) و خلاصه کیفیت مخبر و خبر وابسته است.

عوامل موثر بر افزایش حصول قطع از تواتر

عوامل ذاتی:

از عوامل ذاتی عواملی است که مربوط به شخصی است که می خواهد به یقین برسد که ممکن است از یک فرد به فرد دیگر تغییر کند. پس عوامل مربوط به سامع است و در این عوامل حساب احتمالات تاثیری ندارد

عوامل ذاتی مربوط به احساسات انسان است. مثلا فردی که به کسی ارادت دارد، دیگر هر بدی هم از او بشنود اغماض می کند. یا اگر فضلی نسبت به آن بشنود آن را بزرگ می کند

عوامل موضوعی:

عوامل موضوعی، عواملی هستند که به احتمالات مربوطند، که خود بر دو نوع کلی هستند:

خصائص مفاد خبر (مخبر عنه)

خصائص مخبرین

۲

پس عوامل موضوعی بر دو گونه است:

خصائص عامه (مفاد خبر)

هر خصوصیتی در معنا که **مستقل از نوعیت راوی**/مخبر عامل مساعدی بر کذب یا صدق آن باشد.

مانند اهمیت خود مخبر عنه یا احتمال صدق و اتفاق افتادن آن حادثه

مثال

مثلا عجیب بودن قضیه ای که از آن خبر می دهند باعث کاهش احتمال صدق و مورد انتظار بودن آن باعث افزایش احتمال صدق است. بنابراین یقین سریعتر حاصل می شود.

خصائص نسبی (مخبرین)

هر خصوصیتی در معنا که با ملاحظه **نوعیت راوی**/مخبر عامل مساعدی بر کذب یا صدق آن باشد.

مانند وثاقت راوی یا رابطه خبر با راوی، و اینکه آیا منشأ و مدرک اخبار آنها یکی است یا چند تا. زیرا اگر مدرک و منشا یکی باشد تعداد اخبار دیگر اهمیتی ندارد. یا اینکه اخبار از حدس باشد یا اخبار از حس و احتمال تاثیر این راویان بر هم

مثال

مثلا وقتی یک غیر شیعی روایتی دال بر امامت نقل می کند، با لحاظ غیر شیعی بودن مخبر احتمال صدق آن بسیار بالاست. زیرا فرض دلیلی که بواسطه اش، آن فرد غیر شیعی دروغ گفته باشد وجود ندارد. یا مثلا اگر افرادی از مسلک های مختلف نقل می کنند احتمال صدق را بالا می برد زیرا احتمال اینکه همه با هم مصالحشان در دروغ گفتن تلاقی کرده باشد بسیار کم است. ولی اگر همه مرید یک نفر هستند حرف یکسانشان کمتر اهمیت دارد

۳

گاه هم خصائص عامه و نسبی با هم به نفع صدق خبر جمع می شوند.

مثال

مثلا وقتی یک غیر شیعی در سایه خفقان حکومت بنی امیه، روایتی دال بر امامت نقل می کند. در این حالت خصوصیت خبر مستقل از نوعیت مخبر با در نظر گرفتن شرایط خفقان بنی امیه شاهد قوی بر صدق آن است. علاوه بر این از طرفی خصوصیت خود مخبر(غیر شیعی بودن) نیز شاهدی مضاف بر صدق این خبر است.

۴

تواتر منقول

یک روایت را در نظر بگیرید: «عن علی بن ابراهیم، عن ابیه عن ابن ابی عمیر، عن حماد، عن حریز عن ابی عبدالله (ع)». اینجا تنها حریز قول امام صادق را نقل می کند و مثلا حماد قول امام را نقل نمی کند بلکه قول حریز را نقل می کند. حال اگر حماد ثقه باشد تنها می رساند که حریز چنین گفته نه امام.

حال اگر در نسل اولی که از امام نقل کرده اند در کنار حریز، مثلا ۲۵ نفر دیگر هم باشند، این قول حضرت برای حماد قطعی می شود اما اگر فقط حماد برای نفر بعد (ابن ابی عمیر) نقل کند، این می شود خبر واحد یا تواتر نقلی.

۵

ظهور تواتر در اسناد به دو شکل متصور است:

حالت اول حالتی که که خبر در همه طبقات آن متواتر باشد نه فقط در طبقه اول. که این تقریبا محال است چون نیاز به چند ده هزار نقل دارد. مثلا اگر نیاز است بیست نفر در هر طبقه نقل کنند در طبقه دوم چهارصد نقل نیاز است.

حالت دوم این است که تعداد سند ها به یک خبر بسیار زیاد باشد. به گونه ای که از تجمیع ارزش احتمالی آنها برای انسان قطع حاصل شود . هر سند جدید خود ارزش احتمالی را بالا می برد.

این حالت صحیح است ولی تفاوتش این است که تعداد بیشتری نقل نسبت به حالت اول نیاز دارد تا قطع ایجاد شود. مثلا اگر در حالت اول بیست نقل در هر طبقه کفایت می کرد اینجا نیاز به پنجاه سند و نقل در کل سلسله سند است

اجماع و شهرت (۰۸۶)

۱

علما برای اینکه حتی الامکان به دامن اصول عملیه نیفتند سعی می کنند از حداکثر ظرفیت روایات استفاده کنند. مثلا یکی از روشها برای استفاده حداکثری از روایات، تلاش در توثیق حداکثری راویان است

← یک راه دیگر برای اجتناب از اصول عملیه تمسک به اجماع متقدمین در یک حکم است زیرا اینکه اکثر متقدمین بر چیزی حکم داده اند خیلی بهتر از اصول عملیه است

۲

اجماع: اتفاق **جمیع** علما بر فتوای معینی (مرتبه بالاتر)

شهرت: اتفاق **اکثریت** علما بر فتوای معینی (مرتبه پایین تر)

← در اجماع و شهرت، دلیل شرعی صریح بر یک فتوا نداریم و بجای آن صرفا فتاوای علمای متقدمین را داریم و نمی دانیم بر اساس کدام دلیل شرعی این فتوا را صادر کرده اند.

۳

حجّیّت اجماع و شهرت مانند حجّیّت تواتر بر اساس تراکم احتمالات و منوط به افاده علم و حصول قطع است.

← اگر از اجماعی، علم و قطع به صدور پیدا نشد، اعتباری به آن نیست و تنها مفید ظن است و اصل در هر ظن عدم حجّیّت است.

۴

مقایسه اجماع و تواتر

- تواتر: مبتنی بر کثرت خبرهای حسی است ← تواترکاشف از دلیل شرعی به عینه است یعنی راوی بطور مشخص از قول/فعل/تقریر امام حکایت می کند.
- اجماع: مبتنی بر کثرت خبرهای حدسی است. ← در اجماع یک واسطه ای بین قول مجمعین و معصوم است و آنهم ذهنیت و ارتکاز متشرعین عصر نصوص بوده که آنقدر مساله روشن بوده که طبق آن عمل می کردند ← هر فتوا ناظر بر وجود یک دلیل شرعی با یک احتمال است. مانند یک سیره عقلائیه یا شرعیه که امام در مقابل آن سکوت کرده است. ← وقتی تعداد فتاوای یکسان زیاد باشد، احتمال خطا در همه فتوا دهندگان به شدت کاهش می یابد ← اثبات حجّیّت اجماع

اشتراک اجماع و تواتر در این است که هر دو بواسطه حساب احتمالات اثبات می شوند. **اما در میزان کشف متفاوتند.** به تعبیر دیگر رشد احتمال موافقت و ضعف احتمال مخالفت در تواتر از اجماع سریعتر است.

۵

تصویر مشهور از اجماع این است که فتوای هر فقیه بر حکم معینی، یک قرینه است بر وجود دلیل شرعی در آن حکم معین

← افزایش تعداد مفتیان: افزایش احتمال وجود دلیل شرعی تا اینکه تعداد آنقدر باشد که قطع حاصل شود

← البته واقعیت این است که اکثرا اینگونه نیست و مبنای فتوا، دلیل و سیره ای در عصر نص بوده که ارتکاز و فتوای بین اصحاب مبتنی بر آن شکل گرفته و بر مبنای آن فتوا می دهند. یعنی اینگونه نبوده که یک روایت بوده که از دست رفته خیر، سیره و رفتار عصر نص بوده که به ما منتقل شده

← زیرا بعید است علمایی که حتی حدیث ضعیف را هم نقل می کردند حدیثی که آنقدر مهم بوده که مبنای اجماع بوده را نقل نکرده باشند لذا این تصویر جایگاهی ندارد

۶

محقق اصفهانی اشکالی می کنند مبنی بر اینکه اجماع بر اساس استنباط مجمعین از روایتی بوده است. اما این بر ما حجت نیست چون ما مبنای آنها بر حجّیّت را نمی دانیم و چه بسا مثلا اصاله العداله ای باشند

← پاسخ این است که مبنای ما بر اجماع این نیست که روایتی بوده خیر می گوییم قلب آن سیره متشرعه بین فقهای اصحاب عصر نصوص است که به ما منتقل شده، مثل نحوه وضو که سینه به سینه به ما منتقل می شود.

← در حقیقت اگر ما مدرکی بر اجماع ببینیم که باید خودِ آن روایت را مستقلا بررسی کنیم. اگر هم مدرک و روایتی نبوده و مبنا آن چیزی است که سینه به سینه و ارتکازا منتقل شده که خوب دیگر مشکل تفاوت مبنا وجود نخواهد داشت.

۷

اجماع مدرکی

← اجماع مدرکی، مقابل اجماع تعبدی می‌باشد و عبارت است از اتفاق علما در مسئله‌ای که در مورد آن دلیل یا اصلی وجود دارد و علم یا احتمال آن هست که مجمعین به آن دلیل یا اصل مورد نظر به عنوان مدرک استناد نموده باشند.

← ولو این مدرک بدست ما نرسیده باشد یا محتمل المدرک باشد مثل دلیل عقلی که نزد ما هست و احتمال می دهیم آنها نیز بر اساس این دلیل عقلی فتوا داده اند

← مشهور معتقدند که **اجماع مدرکی فاقد اعتبار و ارزش است**، زیرا حجّیّت آن بستگی به اعتبار مدرک آن دارد؛ یعنی باید به اصل مدرک و مستند حکم مراجعه کرد و در صورت اعتبار مدرک، براساس آن عمل نمود

۸

اجماع منقول:

← اجماعی که یکی از علمای متاخرین نقل و ادعا می کند که متقدمین بر این حکم اجماع کرده اند. دقت کنید که اکثر اجماع های ما اجماع های منقول است و ما خود الان نمی توانیم احراز اجماع از متقدمین کنیم

← نکته دیگر اینکه در اجماع، معمولا فتوای قدما در دسترس ما نیست و عمده اجماعاتی که داریم اجماع منقول است مثل اینکه مثلا مرحوم شیخ ادعای اجماع کرده. اینجا اختلافی است. برخی می گویند این قول مرحوم شیخ بر اساس اجتهاد و حدس است لذا ما آن را نمی پذیریم اما در مقابل برخی می گویند همین نقل اجماع برای ما اثبات می کند تحقق صغرای اجماع در عالم خارج را. یعنی می فهمیم اجماعی بوده سپس چون اجماع بوده به آن عمل می کنیم نه چون خبر ثقه است.

← البته واقعیت این است که در عمل اکثر اجماعاتی که داریم مخالف هم دارند. مثلا عالمی می گوید اجماع امامیه بر فلان چیز است. دیگری که هم عصر اوست می گوید اجماع امامیه بر چیز دیگری است که با هم متفاوت است. مثلا مرحوم شوشتری در کشف الغنا نقل می کند از شهید که می گوید شیخ چهل مورد اجماع نقل کرده که خودش آن اجماع را رد کرده یا نظر خود خلاف آن بوده است.

← البته در عمل خیلی از همین اجماع های منقول بی مدرک حاکم بر فقه ماست و بر اساس آنها فتوا می دهند. زیرا اگر اینها را کنار بگذاریم عمدتا باید بر برائت و اصول عملیه عمل کنیم که کاملا فقه جدیدی می شود.

← عمده اجماعاتی که داریم اجماع منقول است مثل اینکه مثلا مرحوم شیخ ادعای اجماع کرده. اینجا اختلافی است برخی می گویند این قول مرحوم شیخ بر اساس اجتهاد و حدس است لذا ما آن را نمی پذیریم اما در مقابل برخی می گویند همین نقل اجماع برای ما اثبات می کند تحقق صغرای اجماع را در عالم خارج یعنی می فهمیم اجماعی بوده سپس چون اجماع بوده به آن عمل می کنیم نه چون خبر ثقه است.

عوامل کندتر بودن حصول قطع در اجماع نسبت به تواتر: (۰۸۷)

گفتیم اجماع و تواتر **در میزان کشف متفاوتند**. به تعبیر دیگر رشد احتمال موافقت و ضعف احتمال مخالفت در تواتر از اجماع سریعتر است. حال می خواهیم ببینیم عوامل کندتر بودن حصول قطع در اجماع نسبت به تواتر:

۱
- ۱) ارزش احتمالی یک خبر حدسی معمولا پایین تر از ارزش خبر حسی است.
  - فقها خیلی مواقع یک واقعه را یکسان نقل می کنند اما نتایج و فتاوای مختلفی می دهند.

۲
- ۲) مرکز خطا در خبر حدسی غالبا متعدد است ولی در خبر حسی واحد (امام) است
  - مرکز خطا در فتوا می تواند عوامل مختلفی چون خطا در سند، خطا در دلالت و خطا در تطبیق اصل عملی باشد. اما در تواتر مرکز خطا فقط امام است.
    - وقتی عوامل خطا بیشتر باشد، احتمال وجود خطا نیز بیشتر است.

۳
- ۳) منشاء خطا در اجماع معمولا واحد است ولی در تواتر متعدد است.
  - در تواتر احتمال اینکه همه امام را اشتباه گرفته باشند (یعنی یک خطای مشابه انجام دهند) بسیار پایین است ولی احتمال اینکه همه فقها بطور مشابه در دلالت یک روایت به خطا رفته باشند بالاست.
    - تعدد مرکز خطا باعث افزایش احتمال خطای مجموع است اما تعدد منشاء خطا یا Diversity باعث کاهش احتمال خطای مجموع است. زیرا با وجود Diversityاحتمال اینکه همه مسیرها اشتباه کرده باشند بسیار پایین است.

۴
- ۴) تاثیر علما از هم زیاد است و ممکن است متاثر از هم فتوا دهند.
  - ممکن است یک فقیه برای یک راوی حجیّت ثابت کند و دیگران نیز پیروی کنند کما اینکه شیخ طوسی و شیخ انصاری تا مدت مدیدی مجتهدین دوره های بعدی را تحت تاثیر قرار می دادند.
    - اما در اخبارات حسی، ضعیف بودن چشم یا گوش یا راوی بر دیگری تاثیری ندارد.

۵
- ۵) در خبرهای حسی فرض بر سلامت حواس راوی است اما در خبرهای حدسی اشتباهات علی المبنا در علمای بزرگ هم اتفاق می افتد.
  - احتمال وجود اشتباهات ناشی از ضعف قوه استنباط یا عدم احاطه به ادله در فقها بسیار بیشتر است از احتمال ضعف قوه بدنی روات

عوامل موثر بر افزایش حصول قطع از اجماع (۰۸۸)

۱

عوامل موثر بر افزایش حصول قطع از اجماع

۲

۱) نوعیت علمایی که اتفاق نظر دارند

نوعیت از نظر اینکه آیا از علمای طراز اول هستند یا خیر. آیا نزدیک به عصر نصوص هستند یا خیر.

هر چه مجمعین به زمان نصوص نزدیک تر باشند اجماع آنها در جهت کشف از دلیل شرعی معتبر تر است زیرا بسیاری از مدارک شرعی در اختیار مجتهدین آن زمان بوده ولی بعدا از میان رفته است.

۳

۲) طبیعت مساله

اگر مساله ای باشد که توقع وجود روایت در آن زیاد باشد، احتمال خطای علما در اجماع کمتر است از مساله فرعی که بدلیل نبود روایت یا مبتلا به نبودن بر آن اجماع کرده اند. به تعبیر دیگر مساله اگر مبتلا به باشد و امام نظر مخالفی داشته باشند حتما آن نظر به ما می رسیده است.

مثال

مثلا مساله ازدواج موقت و جواز آن که از مسائل مهمی بوده که سالیان دراز محل بحث بوده ولی مساله طهارت یا نجاست خون پشه از فروعات کم اهمیت است. در مساله اول با تعداد کمتری از مجمعین، علم به وجود دلیل شرعی بر جواز پیدا می کنیم.

۴

۳) لحن کلام مجمعین

که آیا دلیل محکمی دارند یا خیر. مثلا اینکه همه بگویند «حَرُمَ» بسیار متفاوت است از اینکه بگویند «یحتمل» «لا یبعد» یا «اقوی» و این عامل در قوت حصول به علم تاثیر بسزایی دارد.

۵

۴) فقیه مخالف اجماع

در مواردی هم که اجماع حاصل نمی شود مهم است که چه عالمی با قول مشهور مخالفت کرده است که شیخ صدوق یا فضل بن شاذان که خود وزنه ای است یا ابن جنیدی که ابتدا از اهل سنت بوده بعد شیعه شده

مثال

مثلا مخالفت علامه حلی با اجماع مجتهدین زمان خود در مساله منزوحات بئر، اجماع آنها را تا حد زیادی از اعتبار می اندازد چون کمیت عددی طرف مقابل با کیفیت این طرف قابل قیاس نیست.

۶

اجماع در اهل سنت از باب «لا تجتمع امتی علی خطاء» است. اما در شیعه اجتماع امت را ذاتا مصون از خطا نمی دانیم بلکه از باب اینکه امام(ع) داخل در این اجتماع است پذیرفته است **(اجماع دخولی)**

۷

شیخ طوسی قاعده لطف را بیان کرد به این معنا که اگر همه علمای امت بر یک چیز خطا متفق باشند، امام باید به گونه ای به یک فقیه خلاف آن را القا نمایند تا راه احتیاط باز باشد. اما همه علما این قاعده را قبول ندارند و می گویند ما هیچ طلبی نسبت به خدا یا امام نداریم که ملزم باشند همه چیز بر ما روشن باشد. فقط می توانیم بگوییم اگر چیزی بر ما روشن نباشد، بواسطه آن عقاب نمی شویم.

شروط اجماع
(۰۸۹)

۱

شروطی وجود دارد تا اجماع فقها کاشف از وجود دلیل شرعی باشد.

۱) اصحاب اجماع و فقها از متقدمین باشند.

اول این اجماع باید از متقدمین فقهای عصر غیبت باشد نه علمای بعد. این هم ریشه در همان مبنای اجماعی دارد که بیان شد ناشی از ارتکازات متشرعه است

۲) دومین شرط این است که اجماع مدرکی نباشد یعنی مجمعین به مدرکی صراحت نکرده باشند زیرا در آن صورت خود آن مدرک مورد بررسی قرار می گیرد.

البته اگر مدرک بیان شده روایت ضعیفی بود، و فتوای اکثر فقها را بر آن دیدیم، اکثر فقها بدلیل کبرای انجبار می پذیرند. دقت کنید کبرای انجبار در مواردی است که اجماع منقول نداریم و خود می بینیم متقدمین استنادا به یک روایت ضعیف فتوا داده اند.

خلاصه آنکه اگر اجماع منقول مدرکی داشتیم (مثلا شیخ طوسی گفت همه قدما طبق فلان روایت اجماع دارند بر این حکم)، باید به آن مدرک رجوع کنیم و خود اجماع حجت نیست اما اگر دیدیم اکثر متقدمین استنادا به یک روایت حتی ضعیف فتوا داده اند، اینجا طبق کبرای انجبار آن فتوا و روایت حجت می شوند.

۳) نباید قرینه روایت دیگری یا نقل تاریخی وجود داشته باشد که عکس این تلقی ما از اجماع را ثابت کند. مثلا نظری از زراره خلاف اجماع نداشته باشیم

۴) مساله باید از آن دسته مسائلی باشد که از طریق دلیل عقلی نتوانیم حکم آن را اثبات کنیم. یعنی مطمئن باشیم این را از قِبَل شارع گرفته اند و مثلا بر اساس یک دلیل عقلی بیان نکرده اند (تقریبا شبیه اینکه اجماع مدرکی نباشد)

۲

اگر یک روایتی در حال حاضر در معنایی ظهور داشت اما دیدیم فقهای عصر نص همه از آن روایت چیز دیگری فهمیده اند، آن ظهور بر ما حجّت است

مثلا روایتی داریم از امام صادق ع می فرماید «لا تنخع الذبیحه حتی تموت فاذا مات تنخعها» یا «لا تنخع بذبیحتک». تنخیع ذبیحه یعنی قطع کردن نخاع. این روایات دال بر نهی است از طرفی می دانیم نهی در باب معاملات ارشاد بر فساد و بطلان آن دارد. اما می بینیم اجماع قدمای امامیه حمل بر بطلان ذبح و حرمت گوشت نمی کنند بلکه حمل بر حرمت یا بعضا کراهت این عمل می کنند ولی خوردن گوشت حلال است

این اجماع چون اجماع مدرکی است حجت نیست اما چون همه آنها اینگونه فهمیده اند، می فهمیم این روایت معنایش در عصر نص ظهور در معنای دیگری داشته و لذا آن ظهور بر ما حجت می شود نه اجماع. پس اجماع مدرکی به خودی خود حجت نیست ولی کاربرد آن این است که می تواند وسیله ای شود برای اعتبار دادن به یک روایت یا کمک کردن در ظهور گیری

۳

دقت کنید اجماع دلیل لبی است و اطلاق ندارد

لذا اگر نظر مجمعین کمی با هم تفاوت داشته باشد و اگر فتوای برخی عام و فتوای دیگران خاص بود، فقط مقدار خاص و قدر متیقن آن حجت می باشد

۴

انواع اجماع

بسیط:

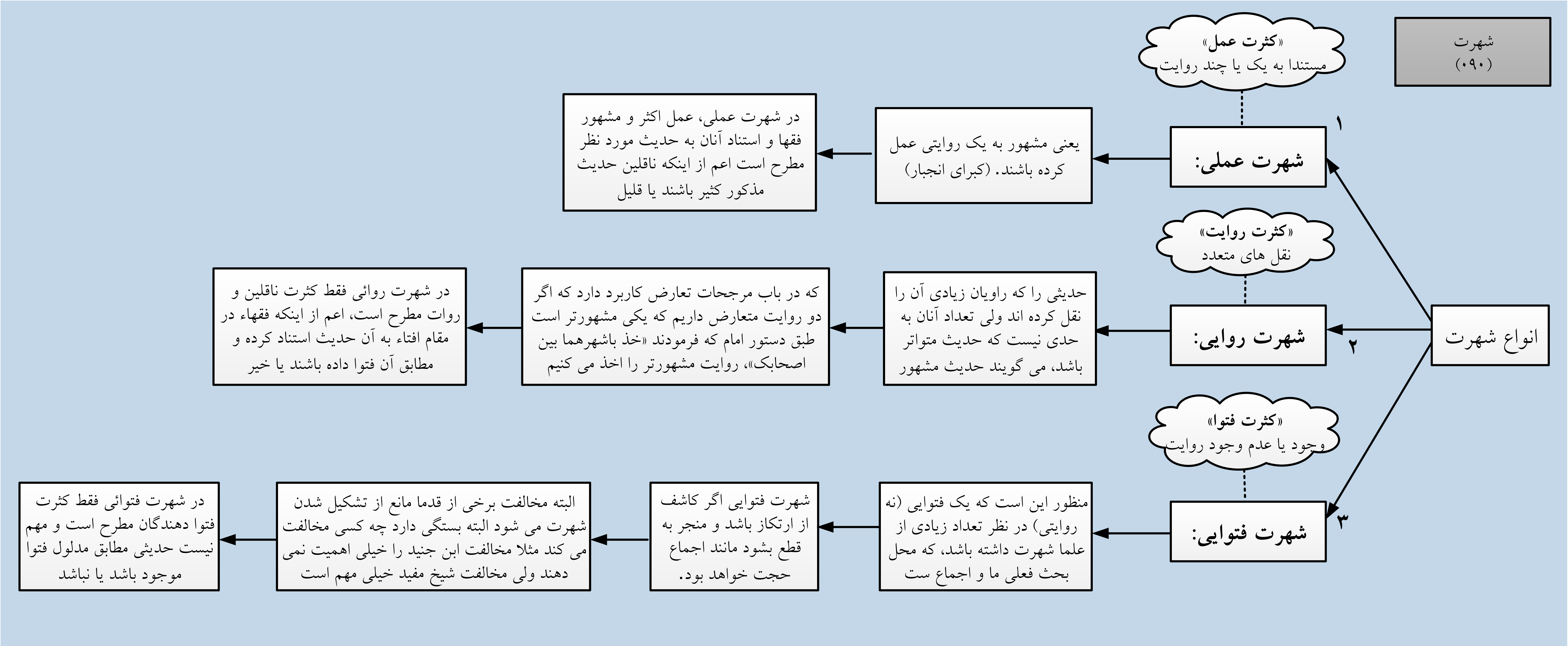
اجماع بسیط یعنی اجماع مجمعین بر یک رای که تابحال در مورد این صحبت می کردیم

مرکب:

اجماع مرکب یعنی مجمعین دو دسته نظر داشته باشند و نظر سوم را نفی کرده باشند

برخی معتقدند در اجماع مرکب ما حق احداث قول ثالث نداریم

اما آقای صدر این را قبول ندارند و می گویند اگر همه مجمعین قول ثالث را صراحتا نفی کرده باشند، این می شود اجماع تفصیلی بر نفی قول ثالث اما معمولا اینگونه نیست و معمولا یک دسته یک نظر دارند و دسته دیگر نظر دیگری. چیزی که اینجا بدیهی است این است که یکی از ایندو اشتباه کرده اند نه اینکه قول سوم باطل است زیرا ممکن است هر دو هم اشتباه کرده باشند


شهرت
(۰۹۰)
انواع شهرت
«کثرت عمل»
مستندا به یک یا چند روایت
۱
شهرت عملی:
یعنی مشهور به یک روایتی عمل کرده باشند. (کبرای انجبار)
در شهرت عملی، عمل اکثر و مشهور فقها و استناد آنان به حدیث مورد نظر مطرح است اعم از اینکه ناقلین حدیث مذکور کثیر باشند یا قلیل
«کثرت روایت»
نقل های متعدد
۲
شهرت روایی:
حدیثی را که راویان زیادی آن را نقل کرده اند ولی تعداد آنان به حدی نیست که حدیث متواتر باشد، می گویند حدیث مشهور
که در باب مرجحات تعارض کاربرد دارد که اگر دو روایت متعارض داریم که یکی مشهورتر است طبق دستور امام که فرمودند «خذ باشهرهما بین اصحابک»، روایت مشهورتر را اخذ می کنیم
در شهرت روائی فقط کثرت ناقلین و روات مطرح است، اعم از اینکه فقهاء در مقام افتاء به آن حدیث استناد کرده و مطابق آن فتوا داده باشند یا خیر
«کثرت فتوا»
وجود یا عدم وجود روایت
۳
شهرت فتوایی:
منظور این است که یک فتوایی (نه روایتی) در نظر تعداد زیادی از علما شهرت داشته باشد، که محل بحث فعلی ما و اجماع ست
شهرت فتوایی اگر کاشف از ارتکاز باشد و منجر به قطع بشود مانند اجماع حجت خواهد بود.
البته مخالفت برخی از قدما مانع از تشکیل شدن شهرت می شود البته بستگی دارد چه کسی مخالفت می کند مثلا مخالفت ابن جنید را خیلی اهمیت نمی دهند ولی مخالفت شیخ مفید خیلی مهم است
در شهرت فتوائی فقط کثرت فتوا دهندگان مطرح است و مهم نیست حدیثی مطابق مدلول فتوا موجود باشد یا نباشد

سیره متشرعه
(۰۹۱)

۱

یعنی رفتاری که همه متدینین در **عصر معصومین** انجام می داده اند.

اجماع: اتفاق **قولی** متشرعین متقدم است
سیره متشرعین: اتفاق **عملی** متشرعین متقدم

۲

حجّیّت سیره متشرعین، مانند حجّیّت اجماع و تواتر، بر اساس تراکم احتمالات و منوط به افاده علم و حصول قطع است.

اگر از سیره متشرعه، علم و قطع به صدور پیدا نشد، اعتباری به آن نیست و تنها مفید ظن است و اصل در هر ظن عدم حجّیّت است.

۳

مبنای اعتبار سیره متشرعه برای کاشفیت از دلیل شرعی:

عمل یک مسلمان معاصر با معصوم، قرینه ای است بر مستند بودن آن عمل به یک دلیل شرعی

افزایش تعداد مسلمانانی که آن عمل را انجام داده اند: افزایش احتمال وجود دلیل شرعی بر آن عمل تا اینکه تعداد آنان آنقدر زیاد باشد که قطع حاصل شود (زیرا احتمال اشتباه همه آنها با هم بسیار پایین است.)

البته این احتمال نیز وجود دارد که رفتار مذکور مبنی بر غفلت و نپرسیدن از شارع و خودسرانه عمل کردن هم باشد.

بنابراین صحت سیره با یک احتمال ملازم است

از این جهت سیره شبیه اجماع است زیرا هر دو در کاشفیت بر اساس حساب احتمال استوارند با این تفاوت که اجماع بیانگر موضع فقها در مقام فتواست و سیره متشرعه بیانگر رفتار دینی متشرعه در عمل

۴

سکوت امام در برابر یک رفتار عقلایی منشائی می شود برای سیره متشرعه، و سیره متشرعه منشا می شود برای اجماع.

بنابراین سیره متشرعه، حلقه وسط میان اجماع و دلیل شرعی را تشکیل می دهد یعنی اجماع فقها بر حکمی که آن حکم در میان نصوص موجود نیست به احتمال زیاد کاشف از یک سیره متشرعه معاصر با عصر نصوص است.

یعنی در میان فقهای سابق و قبل از آن تا زمان معصومین چنین رفتار و حکمی متعارف بوده است و این خود کاشف از وجود دلیل شرعی است.

۵

تفاوت سیره عقلا و متشرعه:

۱) سیره عقلا به ضمیمه سکوت معصوم حجت است اما سیره متشرعه خود معلول دلیل شرعی است و از این رو به تنهایی کاشف از وجود دلیل است.

مثال
مثال سیره عقلا: ملکیت ناشی از حیازت
سیره متشرعه: مسح پا با قسمتی از کف دست.

۲) دقت کنید فرق سیره متشرعه و عقلائیه این است که سیره متشرعه باید بالفعل در زمان اهل البیت جاری بوده باشد ولی در سیره عقلائیه صرف وجود آن ارتکاز قابل تعمیم به زمانهای دیگر است.

سیره عقلائیه: اثبات صدور دلیل شرعی غیر لفظی (۰۹۲)

۱ سیره عقلائیه در حقیقت ارتکازات عقلاست که اگر از آنها بطور مشخص ردع نشود، آنها آن ارتکازات را به دایره شرع هم سرایت می دهند. اگر این چنین سیره ای را اهل البیت ردع نکرده باشند، حجت می شوند

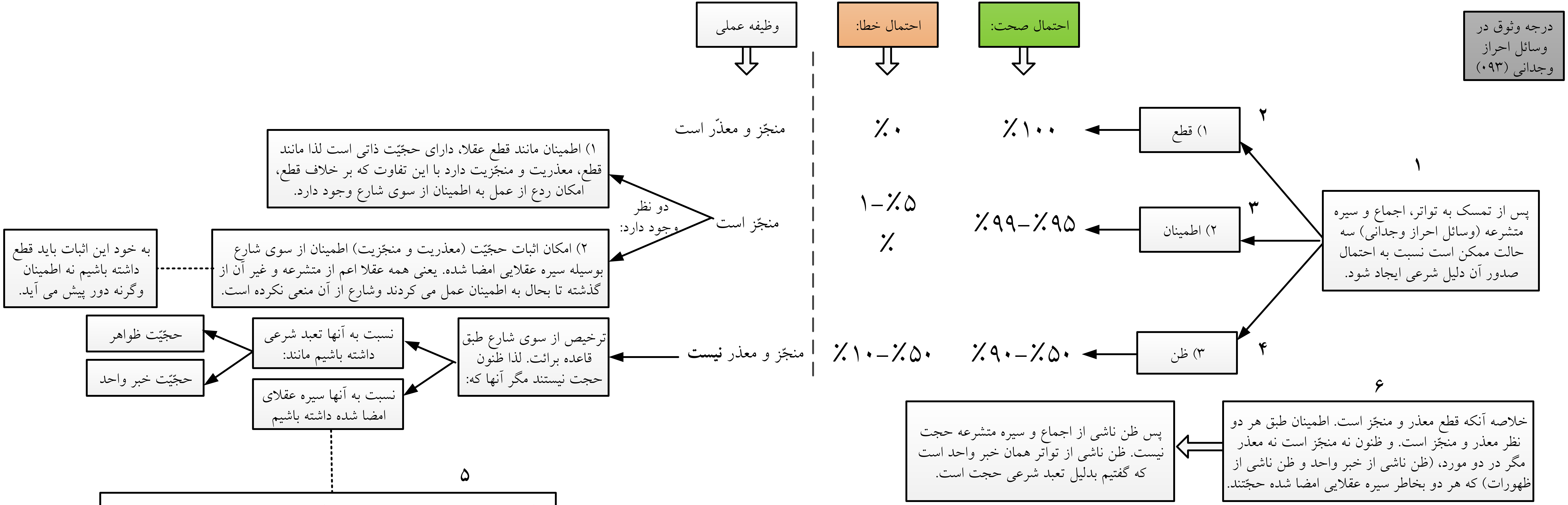
۲ سیره عقلائیه، یکی از روش های اثبات صدور دلیل شرعی غیر لفظی طی دو مرحله است:

۳ ۱) اول: احراز سیره عقلائیه در زمان معصوم، که از طرق مختلف قابل احراز است:

- ۱) استدلال از سیره فعلی به سیره همیشگی
  - یعنی بواسطه دیدن سیره عقلائیه در زمان خود استدلال کنیم که چون تغییر رفتار عقلا بسیار کند و سخت است و مبتنی بر نکات فطری مشترک است، پس این سیره در قرون قبل من جمله زمان معصومین نیز وجود داشته است.
    - اشتباه است زیرا اولا تغییر ناگهانی سیره عقلا غیر ممکن است اما تحول آرام در طول قرون متمادی ممکن است. ثانیا رفتار عقلا همیشه منبعث از فطرت مشترک انسانها نیست بلکه متاثر از ظرف زمانی، فرهنگ و... می باشد. ثالثا عقلا همیشه پایبند به عقل نیستند.
- ۲) نقل تاریخی:
  - نقلی که یا در چهارچوب تاریخ عمومی در کتب عمومی تاریخ است یا در محدوده روایات و احادیث فقهی. در حقیقت روایات بطور ضمنی گوشه هایی از زندگی مردم آن زمان را منعکس می کنند.
    - مثلا اینکه فردی از امام سئوال می کند آیا برای معالم دین از فلانی پیروی کنم و امام می فرمایند بله. این اولا نشان می دهد عمل به خبر واحد ثقه جزء سیره عقلا زمان امام بوده که مورد تایید امام است ثانیا آن فرد خاص ثقه است.
      - البته اعتبار این نقل متوقف بر این است که یا خود آن حجّیّت ذاتی داشته باشد یا اینکه شارع برایش جعل حجّیّت کرده باشد
- ۳) برهان خلف:
  - عدم وجود این سیره یک لازمه ای دارد که قطعا آن لازمه منتفی است. پس نتیجه می گیریم که این سیره بوده است.
    - مثلا اگر فرض کنیم سیره متشرعه در جواز مسح پا با قسمتی از کف دست که طریق طبیعی آن هم هست منعقد نباشد، و آنان با تمام کف دست (که امر غیر طبیعی است) مسح می کردند، لازمه اش بحث و گفتگو در اطراف مساله است که باید لا اقل بخشی از آن به ما می رسیده است. پس چون نرسیده یعنی بحث و گفتگویی هم نبوده و سیره بر همان امر طبیعی بوده است.
      - این نحوه استدلال متوقف بر پنج شرط است:
        - ۱) مساله محل ابتلای عموم است
        - ۲) حکم مقابل، رفتاری بطلبد که طبع انسان به خودی خود اقتضای آن را ندارد.
        - ۳) انگیزه بازگو کردن سوال ها و پاسخ ها وجود داشته باشد.
        - ۴) توجیهاتی برای مخفی نگه داشتن وجود نداشته باشد
        - ۵) چیزی از روایات در اثبات حکم مقابل نرسیده باشد.
- ۴) سیره آلترناتیو عجیب
  - سیره مورد نظر اگر در آن زمان نبوده به ناچار باید سیره آلترناتیو بدیلی جایش می بوده که آن رفتار آنقدر عجیب و غریب است که اگر می بوده حتما گزارشش به ما می رسیده است. پس وقتی نرسیده یعنی نبوده.
    - مثلا گزارش ازدواج شغار در جاهلیت یعنی ازدواج یک زن با چند مرد بدلیل عجیب بودنش به ما رسیده. یا اگر مردم به خبر ثقه عمل نمی کردند، بجای آن تقریبا زندگی مختل می شده چون باید یقین قطعی به هر چیز برای جواز عمل پیدا می کردند که اگر اینگونه عمل می کردند خبر آن به ما می رسید.
- ۵) تحلیل وجدانی
  - یعنی وقتی انسان رفتاری که در سیره عقلاست را بر وجدان و مرتکزات عقلی خود عرضه می کند می بیند که خود بخود به طبع عقلایی اش بسوی آن می رود و نتیجه می گیرد این سیره عقلاست.
    - مثلا اینکه می بیند اخذ به ظواهر در میان شرقی ها و غربی ها، در زندگی روزمره و در دعاوی جاری است می فهمد که این سیره مستقل از مکان و زمان جاری است. **البته روش خیلی دقیقی نیست!**

۴ ۲) سپس: احراز سکوت معصوم در برابر آن

- اولا باید دقت کرد که عدم وجود ردعی از سوی معصوم در میان نصوص موجود نسبت به یک سیره لزوما به معنای عدم صدور ردع نیست چرا که ممکن است ردعی صادر شده باشد ولی بدست ما نرسیده باشد
- لذا برای اثبات اینکه ردعی صادر نشده می گوییم اگر قرار باشد ائمه از سیره ای که در بین مردم رسوخ کرده ردع کنند، این ردع باید متناسب با شمول و استحکام رسوخ این سیره باشد تا مردم بازداشته شوند. مثلا ردع نسبت به قمار یا ربا بسیار زیاد است چون در میان مردم رایج بوده است.
- حتی بعضا ائمه برای اینکه بر نامشروع بودن یک سیره رسوخ کرده تاکید کنند بصورت مجازا آن را مقایسه کرده اند با یک عمل شنیع در ذهن عقلای همان زمان. مانند اینکه گفته اند یک درهم ربا از ۷۰ زنای با محارم بدتر است.
- لذا با توجه به اینکه تعداد ردع ها متناسب با اهمیت سیره نامشروع است، اگر ردعی وارد شده قاعدتا برخی از این ردع ها به ما می رسیده، پس چون ردعی بدست ما نرسیده یعنی اساسا ردعی نبوده است.



۵

نکته مهم: اطلاق برائت «رفع عن امتی ما لا یعلمون» **از همان ابتدا** اطلاقش شامل مواردی که سیره عقلا داریم نمی شود. اطمینان هم چون با سیره عقلا اثبات می شود از اطلاق برائت خارج است. اگر کسی حجیّت خبر واحد و ظهور را هم به سیره عقلا ثابت کند، آنها نیز از ابتدا از اطلاق برائت خارج می شوند. اما اگر حجیّت این دو را به دلیل شرعی ثابت کنیم، ابتدا اطلاق برائت شامل خبر واحد و حجیّت ظهور می شود، سپس آن دلیل شرعی مجددا بر آن جعل حجیّت شرعی می کند.

۷

	ناشی از تواتر	ناشی از اجماع	ناشی از سیره متشرعه
قطع	+	+	+
اطمینان	+	+	+
ظن	+	×	× (حجت نیست)

وسائل اثبات تعبدی (۰۹۴)

۱

در به نتیجه رساندن مراحل استنباط، خصوصا در موارد وجود علم اجمالی، راههای اثبات وجدانی به تنهایی کافی نیستند تا علم اجمالی به تکالیف را منحل نماید. برخی علما معتقدند اگر بخواهیم فقط از این راه ها استفاده کنیم و از راه های اثبات تعبدی (مثل خبر ثقه) استفاده نکنیم، انسدادی خواهیم شد زیرا همه اطراف علم اجمالی منجّز باقی خواهند ماند.

← کلا در علم اصول دو جا از قرآن استفاده می کنند:
۱) در اثبات حجّیّت خبر واحد
۲) در اثبات اصل برائت
که معمولا هم نتیجه اصلی از آیات اخذ نمی شود!

۲

مهمترین وسیله تعبدی برای احراز صدور دلیل از سوی شارع، **خبر واحد ثقه** است.

← خبر واحد: خبری که برای ما قطع آور نباشد، که شامل خبر مستفیض (چند روایت) و خبر واحد (یکی-دو روایت) می شود

۳

دو تعریف از «خبر واحد» وجود دارد

۱) تعریف درایه الحدیثی:
ملاک: تعداد راویان اولیه

- **خبر واحد**: یعنی روایتی که راوی **اولیه** آن یک نفر است. البته ممکن است تعداد زیادی روایت از افراد مختلف رسیده باشد اما همه آنها به یک راوی اولیه می رسند.
- **خبر مستفیض**: یعنی روایتی که راوی **اولیه** آن چند نفر باشند (بین ۲ الی ۴).
- **خبر متواتر**: یعنی روایتی که تعداد راویان **اولیه** آن به قدری زیاد است که برای ما اطمینان درباره قطعیت آن حاصل شود. در تواتر عدد ملاک نیست.

۲) تعریف علم اصول
ملاک: مفید علم بودن

- **خبر واحد**: هر خبری که مفید علم(قطع) نباشد. بنابراین می تواند شامل روایاتی که چند راوی اولیه دارند نیز بشود (خبر واحد+مستفیض تعریف درایه الحدیثی)
- **خبر متواتر**: هر خبری که مفید علم(قطع) باشد.. در تواتر عدد ملاک نیست.

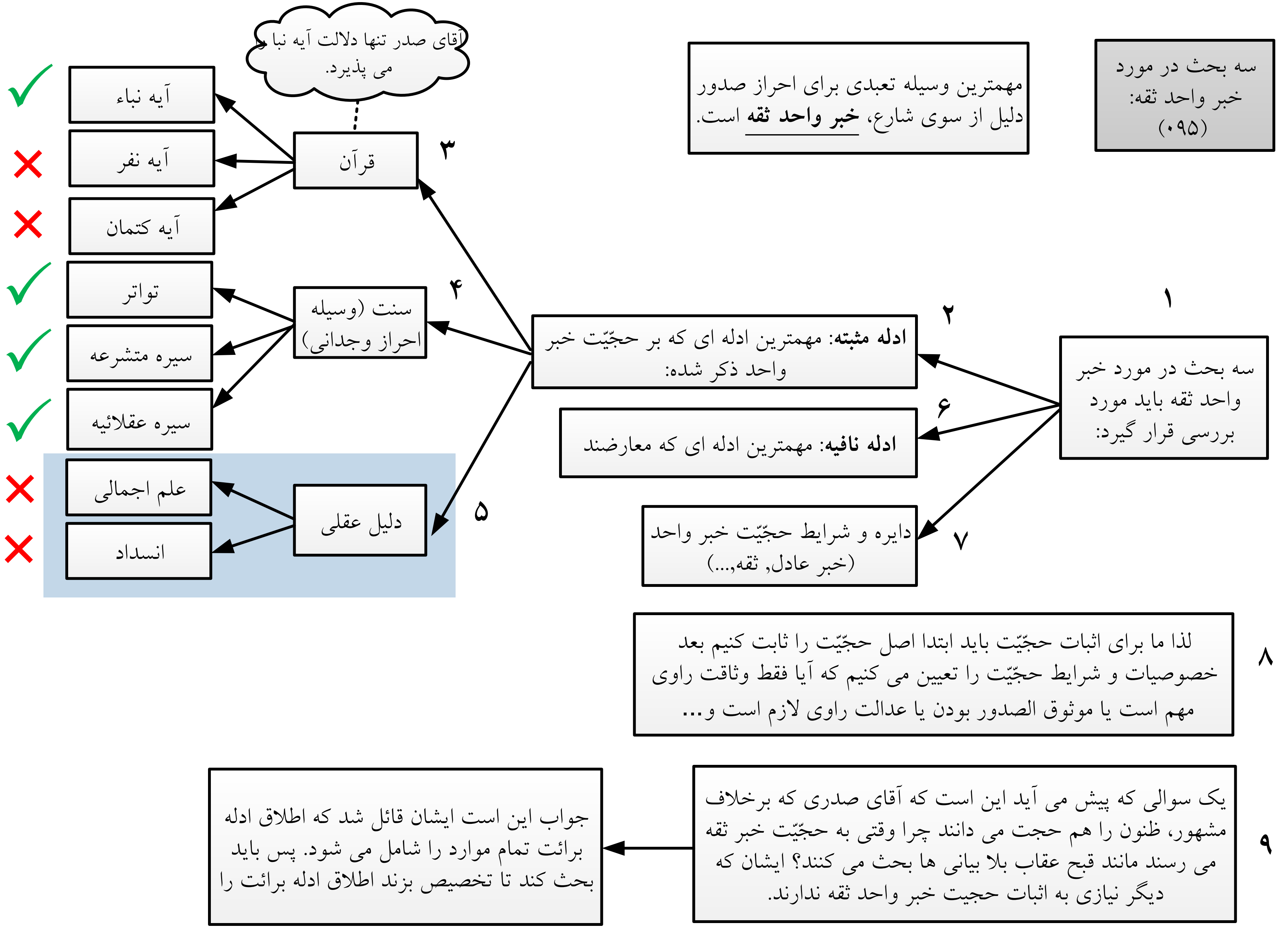
۴

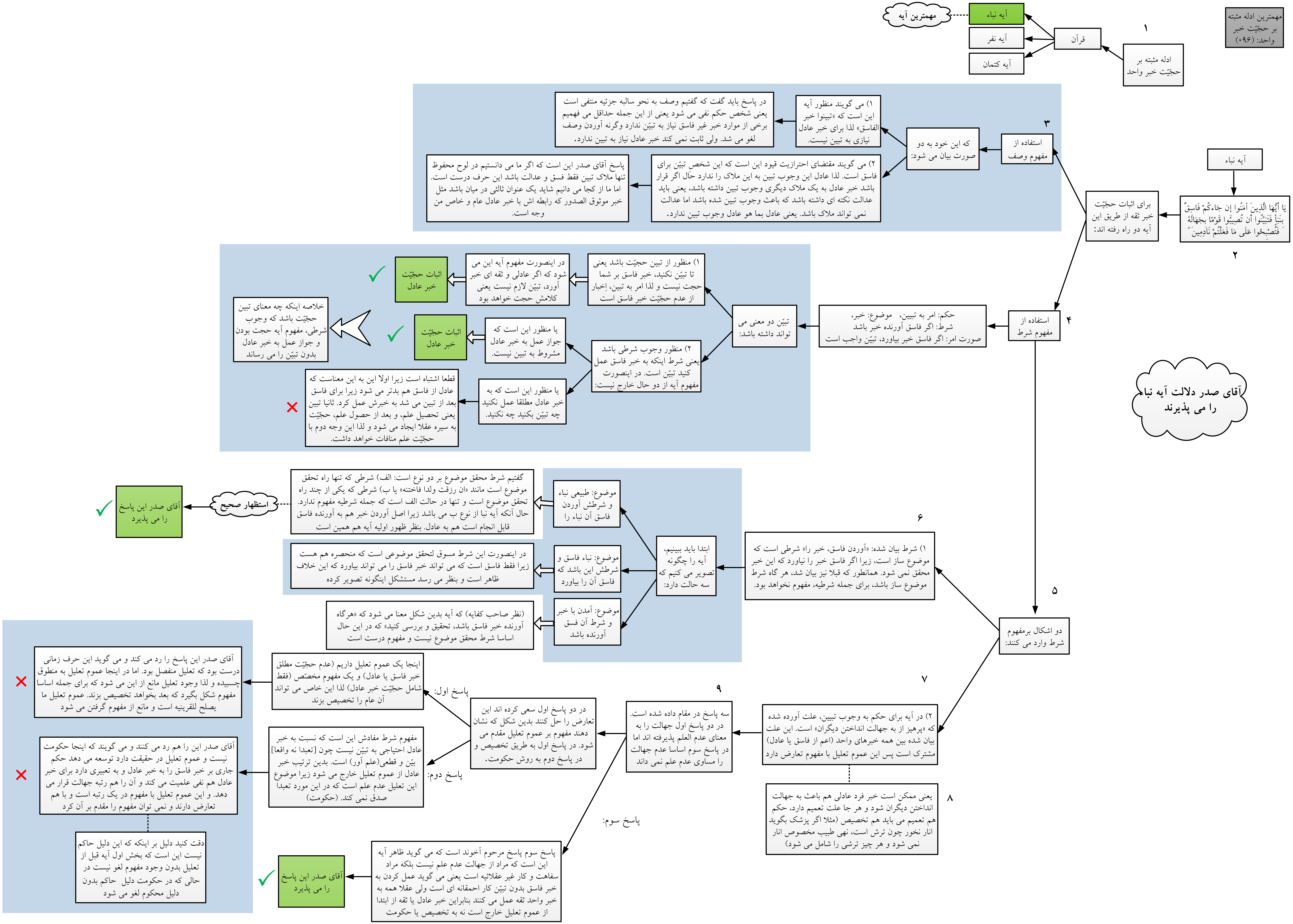
حجّیّت خبر واحد ثقه ذاتی نیست چون مفید ظن است و اصل در ظنون عدم حجّیّت است مگر ظنی که شارع آن را تعبدا حجت قرار داده باشد. ← اما شارع دستور داده خبر شخص ثقه را تایید کنیم ← حجّیّت **تعبدی** و **جعلی** برای خبر واحد ثقه

۵

خبر واحد

- ثقه ← ایجاد ظن ← جعل حجّیّت تعبدی از سوی شارع ← مفید علم است ⇐ حجت است!
- غیر ثقه ← ایجاد ظن ← عدم جعل حجّیّت از سوی شارع ← مفید علم نیست ⇐ حجت نیست!


سه بحث در مورد خبر واحد ثقه: (۰۹۵)
مهمترین وسیله تعبدی برای احراز صدور دلیل از سوی شارع، **خبر واحد ثقه** است.
۱
سه بحث در مورد خبر واحد ثقه باید مورد بررسی قرار گیرد:
۲
ادله مثبته: مهمترین ادله ای که بر حجیّت خبر واحد ذکر شده:
۶
ادله نافیه: مهمترین ادله ای که معارضند
۷
دایره و شرایط حجیّت خبر واحد (خبر عادل, ثقه,...)
۳
قرآن
آقای صدر تنها دلالت آیه نبا را می پذیرد.
آیه نباء
آیه نفر
آیه کتمان
۴
سنت (وسیله احراز وجدانی)
تواتر
سیره متشرعه
سیره عقلائیه
۵
دلیل عقلی
علم اجمالی
انسداد
۸
لذا ما برای اثبات حجیّت باید ابتدا اصل حجیّت را ثابت کنیم بعد خصوصیات و شرایط حجیّت را تعیین می کنیم که آیا فقط وثاقت راوی مهم است یا موثوق الصدور بودن یا عدالت راوی لازم است و **...**
۹
یک سوالی که پیش می آید این است که آقای صدری که برخلاف مشهور، ظنون را هم حجت می دانند چرا وقتی به حجیّت خبر ثقه می رسند مانند قبح عقاب بلا بیانی ها بحث می کنند؟ ایشان که دیگر نیازی به اثبات حجیت خبر واحد ثقه ندارند.
جواب این است ایشان قائل شد که اطلاق ادله برائت تمام موارد را شامل می شود. پس باید بحث کند تا تخصیص بزنند اطلاق ادله برائت را


مهمترین ادله مثبته بر حجّیّت خبر واحد: (۰۹۶)
۱
ادله مثبته بر حجّیّت خبر واحد
قرآن
آیه نباء
مهمترین آیه
آیه نفر
آیه کتمان
آیه نباء
یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِن جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَیَّنُوا أَن تُصِیبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِینَ
۲
برای اثبات حجّیّت خبر ثقه از طریق این آیه دو راه رفته اند:
۳
استفاده از مفهوم وصف
که این خود به دو صورت بیان می شود:
۱) می گویند منظور آیه این است که «تبینوا خبر الفاسق» لذا برای خبر عادل نیازی به تبین نیست.
در پاسخ باید گفت که گفتیم وصف به نحو سالبه جزئیه منتفی است یعنی شخص حکم نفی می شود یعنی از این جمله حداقل می فهمیم برخی از موارد خبر غیر فاسق نیاز به تبیّن ندارد وگرنه آوردن وصف لغو می شد. ولی ثابت نمی کند خبر عادل نیاز به تبین ندارد.
۲) می گویند مقتضای احترازیت قیود این است که این شخص تبیّن برای فاسق است. لذا عادل این وجوب تبین به این ملاک را ندارد حَال اگر قرار باشد خبر عادل به یک ملاک دیگری وجوب تبین داشته باشد، یعنی باید عدالت نکته ای داشته باشد که باعث وجوب تبین شده باشد اما عدالت نمی تواند ملاک باشد. یعنی عادل بما هو عادل وجوب تبین ندارد.
پاسخ آقای صدر این است که اگر ما می دانستیم در لوح محفوظ تنها ملاک تبین فقط فسق و عدالت باشد این حرف درست است. اما ما از کجا می دانیم شاید یک عنوان ثالثی در میان باشد مثل خبر موثوق الصدور که رابطه اش با خبر عادل عام و خاص من وجه است.
۴
استفاده از مفهوم شرط
حکم: امر به تبیین، موضوع: خبر،
شرط: اگر فاسق آورنده خبر باشد
صورت امر: اگر فاسق خبر بیاورد، تبیّن واجب است
تبیّن دو معنی می تواند داشته باشد:
۱) منظور از تبین حجیّت باشد یعنی تا تبیّن نکنید، خبر فاسق بر شما حجت نیست و لذا امر به تبین، اِخبار از عدم حجّیّت خبر فاسق است
در اینصورت مفهوم آیه این می شود که اگر عادلی و ثقه ای خبر آورد، تبیّن لازم نیست یعنی کلامش حجت خواهد بود
اثبات حجّیّت خبر عادل
۲) منظور وجوب شرطی باشد یعنی شرط اینکه به خبر فاسق عمل کنید تبیّن است. در اینصورت مفهوم آیه از دو حال خارج نیست:
یا منظور این است که جواز عمل به خبر عادل مشروط به تبین نیست.
اثبات حجّیّت خبر عادل
خلاصه اینکه چه معنای تبین حجّیّت باشد که وجوب شرطی، مفهوم آیه حجت بودن و جواز عمل به خبر عادل بدون تبیّن را می رساند
یا منظور این است که به خبر عادل مطلقا عمل نکنید چه تبیّن بکنید چه نکنید.
قطعا اشتباه است زیرا اولا این به این معناست که عادل از فاسق هم بدتر می شود زیرا برای فاسق بعد از تبین می شد به خبرش عمل کرد. ثانیا تبین یعنی تحصیل علم، و بعد از حصول علم، حجّیّت به سیره عقلا ایجاد می شود و لذا این وجه دوم با حجّیّت علم منافات خواهد داشت.
آقای صدر دلالت آیه نباء را می پذیرند
۵
دو اشکال برمفهوم شرط وارد می کنند:
۶
۱) شرط بیان شده: «آوردن فاسق، خبر را» شرطی است که موضوع ساز است، زیرا اگر فاسق خبر را نیاورد که این خبر محقق نمی شود. همانطور که قبلا نیز بیان شد، هر گاه شرط موضوع ساز باشد، برای جمله شرطیه، مفهوم نخواهد بود.
ابتدا باید ببینیم، آیه را چگونه تصویر می کنیم که سه حالت دارد:
موضوع: طبیعی نباء و شرطش آوردن فاسق آن نباء را
گفتیم شرط محقق موضوع بر دو نوع است: الف) شرطی که تنها راه تحقق موضوع است مانند «ان رزقت ولدا فاختنه» یا ب) شرطی که یکی از چند راه تحقق موضوع است و تنها در حالت الف است که جمله شرطیه مفهوم ندارد. حال آنکه آیه نبا از نوع ب می باشد زیرا اصل آوردن خبر هم به آورنده فاسق قابل انجام است هم به عادل. بنظر ظهور اولیه آیه هم همین است
استظهار صحیح
آقای صدر این پاسخ را می پذیرد
موضوع: نباء فاسق و شرطش این باشد که فاسق آن را بیاورد
در اینصورت این شرط مسوق لتحقق موضوعی است که منحصره هم هست زیرا فقط فاسق است که می تواند خبر فاسق را می تواند بیاورد که این خلاف ظاهر است و بنظر می رسد مستشکل اینگونه تصویر کرده
موضوع: آمدن با خبر و شرط آن فسق آورنده باشد
(نظر صاحب کفایه) که آیه بدین شکل معنا می شود که «هرگاه آورنده خبر فاسق باشد، تحقیق و بررسی کنید» که در این حال اساسا شرط محقق موضوع نیست و مفهوم درست است
۷
۲) در آیه برای حکم به وجوب تبیین، علت آورده شده که «پرهیز از به جهالت انداختن دیگران» است. این علت بیان شده بین همه خبرهای واحد (اعم از فاسق یا عادل) مشترک است پس این عموم تعلیل با مفهوم تعارض دارد
۸
یعنی ممکن است خبر فرد عادلی هم باعث به جهالت انداختن دیگران شود و هر جا علت تعمیم دارد، حکم هم تعمیم می باید هم تخصیص (مثلا اگر پزشک بگوید انار نخور چون ترش است، نهی طبیب مخصوص انار نمی شود و هر چیز ترشی را شامل می شود)
۹
سه پاسخ در مقام داده شده است. در دو پاسخ اول جهالت را به معنای عدم العلم پذیرفته اند اما در پاسخ سوم اساسا عدم جهالت را مساوی عدم علم نمی داند
در دو پاسخ اول سعی کرده اند این تعارض را حل کنند بدین شکل که نشان دهند مفهوم بر عموم تعلیل مقدم می شود. در پاسخ اول به طریق تخصیص و در پاسخ دوم به روش حکومت.
پاسخ اول:
اینجا یک عموم تعلیل داریم (عدم حجّیّت مطلق خبر فاسق یا عادل) و یک مفهوم مخصّص (فقط شامل حجّیّت خبر عادل) لذا این خاص می تواند آن عام را تخصیص بزنند
آقای صدر این پاسخ را رد می کند و می گوید این حرف زمانی درست بود که تعلیل منفصل بود. اما در اینجا عموم تعلیل به منطوق چسبیده و لذا وجود تعلیل مانع از این می شود که برای جمله اساسا مفهوم شکل بگیرد که بعد بخواهد تخصیص بزنند. عموم تعلیل ما یصلح للقرینیه است و مانع از مفهوم گرفتن می شود
پاسخ دوم:
مفهوم شرط مفادش این است که نسبت به خبر عادل احتیاجی به تبیّن نیست چون [تعبدا نه واقعا] بیّن و قطعی(علم آور) است. بدین ترتیب خبر عادل از عموم تعلیل خارج می شود زیرا موضوع این تعلیل عدم علم است که در این مورد تعبدا صدق نمی کند. (حکومت)
آقای صدر این را هم رد می کنند و می گویند که اینجا حکومت نیست و عموم تعلیل در حقیقت دارد توسعه می دهد حکم جاری بر خبر فاسق را به خبر عادل و به تعبیری دارد برای خبر عادل هم نفی علمیت می کند و آن را هم رتبه جهالت قرار می دهد. و این عموم تعلیل با مفهوم در یک رتبه است و با هم تعارض دارند و نمی توان مفهوم را مقدم بر آن کرد
دقت کنید دلیل بر اینکه که این دلیل حاکم نیست این است که بخش اول آیه قبل از تعلیل بدون وجود مفهوم لغو نیست در حالی که در حکومت دلیل حاکم بدون دلیل محکوم لغو می شود
پاسخ سوم:
پاسخ سوم پاسخ مرحوم آخوند است که می گوید ظاهر آیه این است که مراد از جهالت عدم علم نیست بلکه مراد سفاهت و کار غیر عقلائیه است یعنی می گوید عمل کردن به خبر فاسق بدون تبیّن کار احمقانه ای است ولی عقلا همه به خبر واحد ثقه عمل می کنند بنابراین خبر عادل یا ثقه از ابتدا از عموم تعلیل خارج است نه به تخصیص یا حکومت
آقای صدر این پاسخ را می پذیرد

آیه نفر و کتمان: (۰۹۷)

۱
ادله مثبته بر حجّیّت خبر واحد

قرآن

آیه نباء

۲
آیه نفر

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

پس چرا از هر فرقه‌ای از مومنان دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا در دین فقیه گردند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند، باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند

تقریب: انذار واجب است. غایت این انذار کردن حذر است پس حذر هم واجب است. زیرا حذر غایت یک عمل واجب قرار داده شده ونمی شود یک کاری واجب باشد ولی غایتش واجب نباشد. پس حذر به هنگام انذار منذر واجب است چه از قول منذر علم حاصل بشود یا نشود (بدلیل اطلاق در آیه)

یعنی قبول خبر واحد تعبدا واجب است هر چند مفید علم نباشد.

این به معنای حجّیّت خبر عادل است.

۳
سه چیز باید در اینجا اثبات شود تا دلیل تمام باشد:

۴
۱) اول وجوب حذر، که برای اثبات این سه دلیل آورده اند:

اول اینکه تحذر در برابر ادات ترجّی «لعل» است و ترجّی برای خدا معادل واجب است

در این مورد اشکال کرده اند که لعلّ به معنای شاید و ترقب است نه به معنای امید. یعنی آنچه انتظار می رود. مثل عبارت لعلک عن بابک طردتنی لذا دلالت بر وجوب نمی کند

البته آقای صدر می گوید استدلال اول تام است زیرا درست است که لعل برای ترقب است اما با توجه به سیاق آیه و اینکه خداوند می فرماید لعل، معلوم می شود که حذر در مقام ترک واجبات و انجام محرمات است و نشان می دهد در جایی است که عقابی هست که حذر از آن معنا دارد

البته به نظر من کلا وجوب فهمیده نمی شود. آیه واضحا مثل بقیه موارد که قرآن می فرماید لعلهم یعقلون و امثال آن می گوید باشد که حذر کنند یا تعقل کنند لذا اساسا وجوب بی معناست

ثانیا اینکه واجب است افرادی کوچ کنند و انذار کنند از آیه معلوم است. حال غایت آن حذر کردن است لذا معلوم می شود حذر کردن که غایت آن است واجب است

اشکال به امر دوم یعنی قاعده غایت واجب، واجب است می کنند یعنی می گویند غایت واجب لازم نیست همیشه واجب باشد، البته قطعا مطلوب است. اساسا مولی لزومی ندارد متکفل غایت باشد. خصوصا در مواردی که خود غایت پر مشقت است، خداوند برای اینکه انجام غایت راحت تر شود، مقدماتش را واجب می کند. یعنی خدا می خواهد بنده از باب نتیجه بهانه نداشته باشد

مثلا جهاد یک امر بسیار پر مشقت است که وقتی خدا بفرماید جهاد واجب است ممکن است افراد بگویند این منظورش ما نیست چون مشقت زیادی دارد. حال اگر حکومت بیاید مقدمات جهاد را کاملا فراهم کند، برای انجام غایت سد ابواب عدم می شود. در مقام هم اینگونه است که خدا می خواسته افرادی باشند که فقیه باشند تا دیگر مقدمه فهم و تحذیر برای مردم محقق شود و بر آنها حجت تمام شود

ثالثا اگر حذر کردن واجب نباشد، کار تفقه در دین و انذار دادن لغو می شود.

اشکالی که بر امر سوم وارد می کنند این است که لزوما عدم تحذیر باعث لغویت انذار نمی شود چون یکی از راه های تحصیل علم، کثرت نقل است و وقتی این افراد بروند و فقیه بشوند. وقتی افراد زیادی فقیه بشوند و بگویند، باعث تحصیل علم برای شنوندگان می شود

۸
مرحوم شیخ می گوید اساسا آیه در مقام جعل حجّیّت تعبدی نیست بلکه آیه در مقام انذار است نسبت به حکم معلوم الهی. مرحوم آخوند هم گفته اند این آیه اساسا ربطی به حجّیّت خبر واحد ندارد این درباره حجّیّت خبر مفتی است که تفقه کرده و اخبار می کند

آقای صدر امر اول را می پذیرند ولی دو امر دیگر را نپذیرفتند لذا در نهایت دلالت آیه را قبول نکردند ۷

۵
۲) دوم اطلاق واجب بودن حذر چه مفید علم باشد چه نباشد

حال پس از اثبات وجوب تحذر، از آیه معلوم می شود که این تحذر مطلق است چه باعث علم شود چه نشود

اشکال کرده اند که اطلاق ندارد زیرا تحذر زمانی معنا دارد که فرد علم پیدا کند نه وقتی علم ندارد

۶
۳) معنا ندارد حذر کردن بدون علم واجب باشد بدون اینکه شارع جعل حجّیّت کرده باشد

زیرا اگر این اخبار منذر حجت شرعی نبود، باید فقط در صورتی که باعث حصول علم می شد واجب می شد.

اشکال کرده اند که تحذر مترتب بر وجوب انذار است نه اخبار. نگفته لیخبروا لعلهم یحذرون. انذار هم جایی معنا دارد که در مرحله قبل یک چیزی وجود داشته باشد که با اخبار از آن بترسد. اینکه به فردی بگوییم بترس چون من می گویم بی معنی است ولی اگر بگوئیم بترس چون ماری پشت سرت است این دومی انذار معناداری است

پس یک چیز خارجی باید باشد مثل عقاب الهی که از آن فقیه انذار دهد. پس نمی توان گفت چون انذار حجت است، حذر کردن واجب می شود خیر چون عقاب الهی سنگین است حذر کردن به حکم عقل واجب است. لذا وجوب تحذر جعل حجّیّت خبر ثقه را اثبات نمی کند و این تحذر به حکم عقل نسبت به امر واقعیه خارجیه است

پاسخ: اگر ما نسبت به یک حکمی خبر نداشته باشیم و در مرحله تنجز نرسیده باشد، آنگاه انذار یک فرد بصورت فعلی می تواند باعث تنجز پیدا کردن این حکم شود و لذا بلا اشکال است. یعنی یکی از عوامل تنجر پیدا کردن خبر فرد ثقه است.

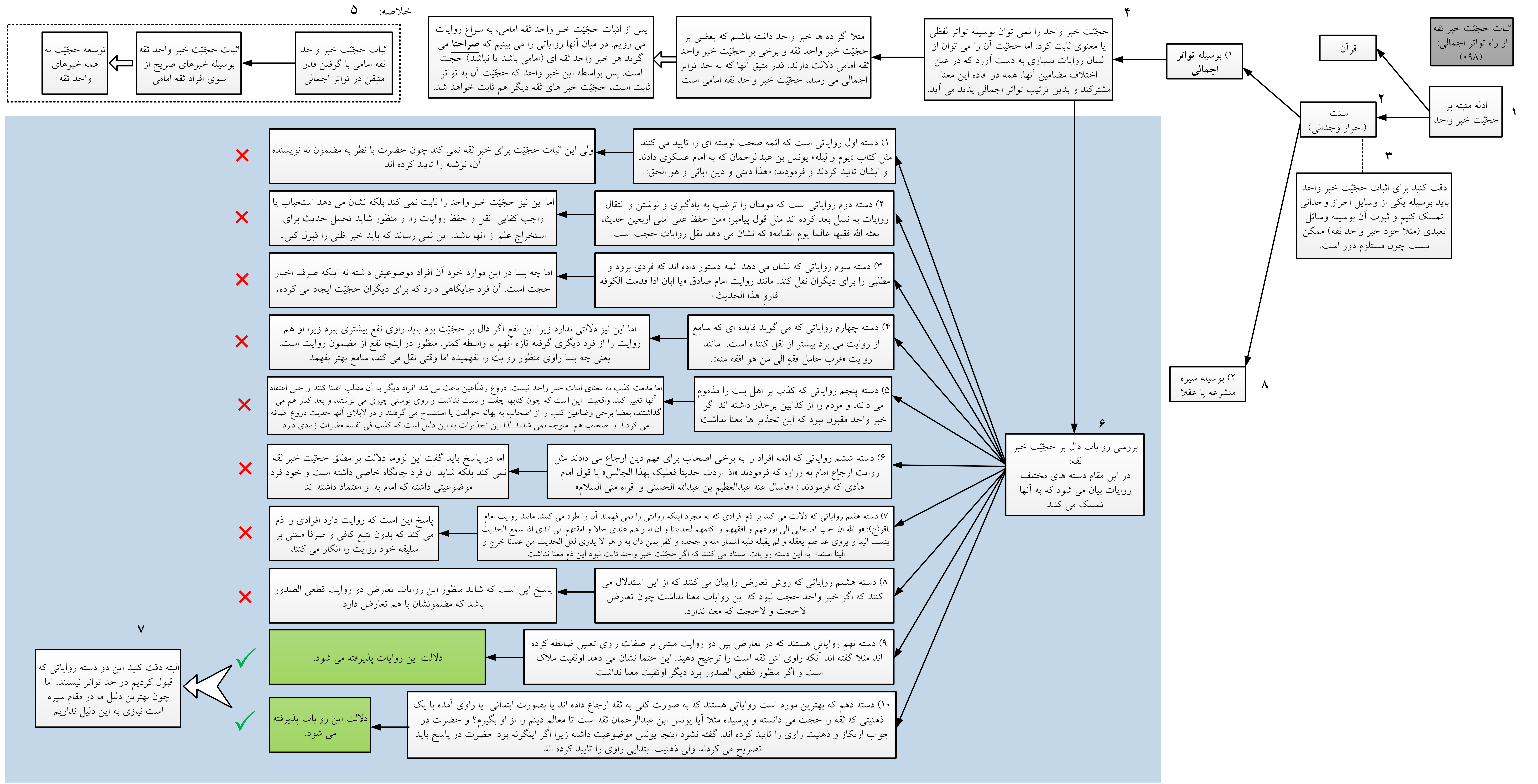
اشکال دوم قبول قول منذر به معنای حجّیّت شرعی نیست بلکه از آن روست که احتمال تکلیف را ایجاد می کند و هر احتمالی عقلا منجّز است تا زمانی که ترخیص وارد نشود. این آیه صرفا خبر ثقه را از تحت اصل برائت خارج می کند.

۹
آیه کتمان

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (بقره، ۱۵۹)

کسانی که نشانه های روشن و رهنمودی را که فرو فرستاده ایم بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده ایم نهفته می دارند آنان را خدا لعنت می کند و لعنت کنندگان لعنتشان می کنند

آیه می فرماید کتمان کردن حرام است ولو اینکه از اظهار شما علم حاصل نشود. پس وقتی اظهار واجب است، باید حتما قبول کردن آن هم واجب باشد وگرنه اظهار لغو می شود.

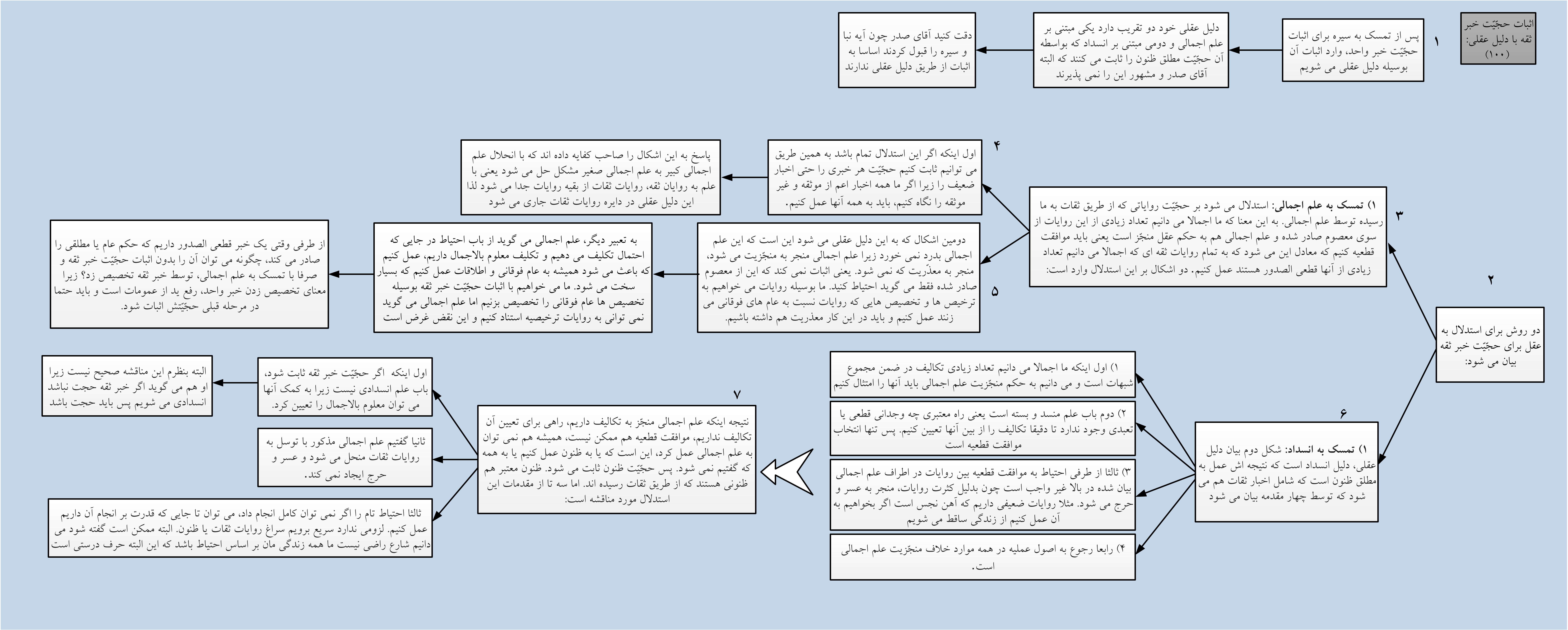


اثبات حجّیّت خبر ثقه از راه تواتر اجمالی: (۰۹۸)
۱
ادله مثبته بر حجّیّت خبر واحد
قرآن
۲
سنت (احراز وجدانی)
۳
دقت کنید برای اثبات حجّیّت خبر واحد باید بوسیله یکی از وسایل احراز وجدانی تمسک کنیم و ثبوت آن بوسیله وسائل تعبدی (مثلا خود خبر واحد ثقه) ممکن نیست چون مستلزم دور است.
۱) بوسیله **تواتر اجمالی**
۴
حجّیّت خبر واحد را نمی توان بوسیله تواتر لفظی یا معنوی ثابت کرد. اما حجّیّت آن را می توان از لسان روایات بسیاری به دست آورد که در عین اختلاف مضامین آنها، همه در افاده این معنا مشترکند و بدین ترتیب تواتر اجمالی پدید می آید.
مثلا اگر ده ها خبر واحد داشته باشیم که بعضی بر حجّیّت خبر واحد ثقه و برخی بر حجّیّت خبر واحد ثقه امامی دلالت دارند، قدر متیق آنها که به حد تواتر اجمالی می رسد، حجّیّت خبر واحد ثقه امامی است
پس از اثبات حجّیّت خبر واحد ثقه امامی، به سراغ روایات می رویم. در میان آنها روایاتی را می بینیم که **صراحتا** می گوید هر خبر واحد ثقه ای (امامی باشد یا نباشد) حجت است. پس بواسطه این خبر واحد که حجّیّت آن به تواتر ثابت است، حجّیّت خبر های ثقه دیگر هم ثابت خواهد شد.
خلاصه: ۵
اثبات حجّیّت خبر واحد ثقه امامی با گرفتن قدر متیقن در تواتر اجمالی
اثبات حجّیّت خبر واحد ثقه بوسیله خبرهای صریح از سوی افراد ثقه امامی
توسعه حجّیّت به همه خبرهای واحد ثقه
۶
بررسی روایات دال بر حجّیّت خبر ثقه: در این مقام دسته های مختلف روایات بیان می شود که به آنها تمسک می کنند
۱) دسته اول روایاتی است که ائمه صحت نوشته ای را تایید می کنند مثل کتاب «یوم و لیله» یونس بن عبدالرحمان که به امام عسکری دادند و ایشان تایید کردند و فرمودند: «هذا دینی و دین آبائی و هو الحق».
ولی این اثبات حجّیّت برای خبر ثقه نمی کند چون حضرت با نظر به مضمون نه نویسنده آن، نوشته را تایید کرده اند
۲) دسته دوم روایاتی است که مومنان را ترغیب به یادگیری و نوشتن و انتقال روایات به نسل بعد کرده اند مثل قول پیامبر: «من حفظ علی امتی اربعین حدیثا، بعثه الله فقیها عالما یوم القیامه» که نشان می دهد نقل روایات حجت است.
اما این نیز حجّیّت خبر واحد را ثابت نمی کند بلکه نشان می دهد استحباب یا واجب کفایی نقل و حفظ روایات را. و منظور شاید تحمل حدیث برای استخراج علم از آنها باشد. این نمی رساند که باید خبر ظنی را قبول کنی.
۳) دسته سوم روایاتی که نشان می دهد ائمه دستور داده اند که فردی برود و مطلبی را برای دیگران نقل کند. مانند روایت امام صادق «یا ابان اذا قدمت الکوفه فاروِ هذا الحدیث»
اما چه بسا در این موارد خود آن افراد موضوعیتی داشته نه اینکه صرف اخبار حجت است. آن فرد جایگاهی دارد که برای دیگران حجّیّت ایجاد می کرده.
۴) دسته چهارم روایاتی که می گوید فایده ای که سامع از روایت می برد بیشتر از نقل کننده است. مانند روایت «فرب حامل فقهٍ الی من هو افقه منه».
اما این نیز دلالتی ندارد زیرا این نفع اگر دال بر حجّیّت بود باید راوی نفع بیشتری ببرد زیرا او هم روایت را از فرد دیگری گرفته تازه آنهم با واسطه کمتر. منظور در اینجا نفع از مضمون روایت است. یعنی چه بسا راوی منظور روایت را نفهمیده اما وقتی نقل می کند، سامع بهتر بفهمد
۵) دسته پنجم روایاتی که کذب بر اهل بیت را مذموم می دانند و مردم را از کذابین برحذر داشته اند اگر خبر واحد مقبول نبود که این تحذیر ها معنا نداشت
اما مذمت کذب به معنای اثبات خبر واحد نیست. دروغ وضّاعین باعث می شد افراد دیگر به آن مطلب اعتنا کنند و حتی اعتقاد آنها تغییر کند. واقعیت این است که چون کتابها چفت و بست نداشت و روی پوستی چیزی می نوشتند و بعد کنار هم می گذاشتند، بعضا برخی وضاعین کتب را از اصحاب به بهانه خواندن یا استنساخ می گرفتند و در لابلای آنها حدیث دروغ اضافه می کردند و اصحاب هم متوجه نمی شدند لذا این تحذیرات به این دلیل است که کذب فی نفسه مضرات زیادی دارد
۶) دسته ششم روایاتی که ائمه افراد را به برخی اصحاب برای فهم دین ارجاع می دادند مثل روایت ارجاع امام به زراره که فرمودند «اذا اردت حدیثا فعلیک بهذا الجالس» یا قول امام هادی که فرمودند : «فاسال عنه عبدالعظیم بن عبدالله الحسنی و اقراه منی السلام»
اما در پاسخ باید گفت این لزوما دلالت بر مطلق حجّیّت خبر ثقه نمی کند بلکه شاید آن فرد جایگاه خاصی داشته است و خود فرد موضوعیتی داشته که امام به او اعتماد داشته اند
۷) دسته هفتم روایاتی که دلالت می کند بر ذم افرادی که به مجرد اینکه روایتی را نمی فهمند آن را طرد می کنند. مانند روایت امام باقر(ع): «و الله ان احب اصحابی الی اورعهم و افقههم و اکتمهم لحدیثنا و ان اسواهم عندی حالا و امقتهم الی الذی اذا سمع الحدیث ینسب الینا و یروی عنا فلم یعقله و لم یقبله قلبه اشماز منه و جحده و کفر بمن دان به و هو لا یدری لعل الحدیث من عندنا خرج و الینا اسند». به این دسته روایات استناد می کنند که اگر حجّیّت خبر واحد ثابت نبود این ذم معنا نداشت
پاسخ این است که روایت دارد افرادی را ذم می کند که بدون تتبع کافی و صرفا مبتنی بر سلیقه خود روایت را انکار می کنند
۸) دسته هشتم روایاتی که روش تعارض را بیان می کنند که از این استدلال می کنند که اگر خبر واحد حجت نبود که این روایات معنا نداشت چون تعارض لاحجت و لاحجت که معنا ندارد.
پاسخ این است که شاید منظور این روایات تعارض دو روایت قطعی الصدور باشد که مضمونشان با هم تعارض دارد
۹) دسته نهم روایاتی هستند که در تعارض بین دو روایت مبتنی بر صفات راوی تعیین ضابطه کرده اند مثلا گفته اند آنکه راوی اش ثقه است را ترجیح دهید. این حتما نشان می دهد اوثقیت ملاک است و اگر منظور قطعی الصدور بود دیگر اوثقیت معنا نداشت
دلالت این روایات پذیرفته می شود.
۱۰) دسته دهم که بهترین مورد است روایاتی هستند که به صورت کلی به ثقه ارجاع داده اند یا بصورت ابتدائی یا راوی آمده با یک ذهنیتی که ثقه را حجت می دانسته و پرسیده مثلا آیا یونس ابن عبدالرحمان ثقه است تا معالم دینم را از او بگیرم؟ و حضرت در جواب ارتکاز و ذهنیت راوی را تایید کرده اند. گفته نشود اینجا یونس موضوعیت داشته زیرا اگر اینگونه بود حضرت در پاسخ باید تصریح می کردند ولی ذهنیت ابتدایی راوی را تایید کرده اند
دلالت این روایات پذیرفته می شود.
۷
البته دقت کنید این دو دسته روایاتی که قبول کردیم در حد تواتر نیستند. اما چون بهترین دلیل ما در مقام سیره است نیازی به این دلیل نداریم
۸
۲) بوسیله سیره متشرعه یا عقلا

اثبات حجّیّت خبر ثقه از طریق سیره: (۰۹۹)

۱ ادله مثبته بر حجّیّت خبر واحد
- قرآن
- ۲ سنت (احراز وجدانی)
  - ۱) بوسیله تواتر اجمالی
  - ۳ **۲) بوسیله سیره متشرعه یا عقلا**
    - ۴ درست است که ما شاید روایت قطعی زیادی نداشته باشیم اما از مجموع آنها سیره متشرعه که عمل به خبر ثقه می کردند فهمیده می شود
    - ۵ برای اثبات حجّیّت خبر ثقه، از طریق سیره، چهار مرحله را باید طی کرد:
      - الف) اثبات اینکه این سیره در زمان امام وجود داشته است؟
        - برای اثبات این مطلب، باید از یکی از راههای پنجگانه اثبات معاصرت استفاده کرد. (راه سوم و چهارم):
          - ۳) برهان خلف:
            - عدم وجود این سیره یک لازمه ای دارد که قطعا آن لازمه منتفی است. پس نتیجه می گیریم که این سیره بوده است.
            - یعنی تعداد زیادی از این روایات خبرهای واحد ثقه در دست متشرعه معاصر با معصومین بوده که برای فهم مسائل و احکام روزمره خود بطور گسترده محل ابتلا بوده است. با توجه به این سطح از ابتلا، یا سیره متشرعه عمل بر این اخبار بوده که فهو المطلوب یا اینگونه عمل نمی کردند که چون خلاف طبع است، لازمه اش بحث و گفتگو در اطراف مساله است که باید لا اقل بخشی از آن به ما می رسیده است. پس چون نرسیده بلکه عکس آن چیزی که حجّیّت را ثابت می کند به ما رسیده یعنی بحث و گفتگویی هم نبوده و سیره بر همان امر طبیعی بوده است.
            - این نحوه استدلال متوقف بر پنج شرط بود که همگی اینجا ارضا می شوند:
              - ۱) مساله محل ابتلای عموم است ✓
              - ۲) حکم مقابل رفتاری بطلبد که طبع انسان به خودی خود اقتضای آن را ندارد. ✓
              - ۳) انگیزه بازگو کردن سوال ها و پاسخ ها وجود داشته باشد. ✓
              - ۴) توجیهاتی برای مخفی نگه داشتن وجود نداشته باشد ✓
              - ۵) چیزی از روایات در اثبات حکم مقابل نرسیده باشد. ✓
          - ۴) سیره آلترناتیو عجیب
            - سیره مورد نظر اگر در آن زمان نبوده به ناچار باید سیره آلترناتیو بدیلی جایش می بوده که آن رفتار آنقدر عجیب و غریب است که اگر می بوده حتما گزارشش به ما می رسیده است. پس وقتی نرسیده یعنی نبوده.
            - در مقام باید گفت، عمل به اخبار آحاد در زمان معصومین بین متشرعین خیلی شایع بوده است زیرا عمده دین خود را بدلیل در دسترس نبودن امام(ع) بوسیله خبر واحد می گرفتند. زیرا پس از عصر امام صادق(ع) دسترسی به معصومین بسیار محدود شد و آنچه دست مومنین بود نقل هایی بود که اصحاب امام باقر و امام صادق از آن دو بزرگوار می کردند. با وجود این نیاز و سیره عقلائیه مبنی بر اعتنا به خبر واحد، اینکه فرض کنیم اینگونه نبوده سیره بدیل آن بسیار غریب می شود.
            - لذا یا باید طبق این رفتار عقلایی عمل می کردند که فهو المطلوب یا اگر محل سوال بوده و ائمه ردع کرده باشند قطعا این مساله آنقدر عجیب بوده (زیرا مهمترین مساله در فروعات است) که برخی نقل ها حتما بدست ما می رسیده. پس چون نرسیده یعنی طبق آن عمل می کردند.
      - ب) آیا این سیره نیاز به انضمام عدم ردع از سوی شارع دارد؟
        - قبلا بحث شده.
      - ج) آیا از این سیره ردعی شده است؟
        - دو حالت متصور است:
          - الف) اگر سیره فوق را سیره اصحاب ائمه از آن نظر که متشرعه هستند در نظر بگیریم، نیازی به انضمام ردع نداریم
          - ب) اگر سیره فوق را سیره اصحاب ائمه از آن نظر که عقلا هستند در نظر بگیریم، نیاز به انضمام ردع داریم
            - اما در عین حال می فهمیم که شارع از این سیره ردع نکرده چون اگر به اندازه کافی و متناسب با حجم و رسوخ سیره از آن ردع می کرد، این ردع از طرفی در انهدام همین سیره عمل می کرد و علاوه بر این چیزی از نصوص این ردع به دست ما می رسد.
      - د) آیا از عدم ردع، امضای شارع فهمیده می شود؟
        - قبلا بحث شده.
- دلیل عقلی

۶ نکته بسیار مهم این است که در سیره عقلائیه باید عدم ردع احراز شود لذا چند روایت ضعیف که ردع بر سیره می کنند هم قابلیت این را دارند که شک در ردع ایجاد کرده و باعث شوند عدم ردع احراز نشود
- دقت کنید که روایات ضعیف که اطلاق دارند (مانند آیه ان الظن لا یغنی من الحق شیئا) قدرتی بر ایجاد شک در ردع ندارند زیرا اطلاق است و نقل باید در ردع از سیره صریح باشند.


اثبات حجّیّت خبر ثقه با دلیل عقلی: (۱۰۰)
۱
پس از تمسک به سیره برای اثبات حجّیّت خبر واحد، وارد اثبات آن بوسیله دلیل عقلی می شویم
دلیل عقلی خود دو تقریب دارد یکی مبتنی بر علم اجمالی و دومی مبتنی بر انسداد که بواسطه آن حجّیّت مطلق ظنون را ثابت می کنند که البته آقای صدر و مشهور این را نمی پذیرند
دقت کنید آقای صدر چون آیه نبا و سیره را قبول کردند اساسا به اثبات از طریق دلیل عقلی ندارند
۲
دو روش برای استدلال به عقل برای حجّیّت خبر ثقه بیان می شود:
۳
۱) **تمسک به علم اجمالی:** استدلال می شود بر حجّیّت روایاتی که از طریق ثقات به ما رسیده توسط علم اجمالی. به این معنا که ما اجمالا می دانیم تعداد زیادی از این روایات از سوی معصوم صادر شده و علم اجمالی هم به حکم عقل منجّز است یعنی باید موافقت قطعیه کنیم که معادل این می شود که به تمام روایات ثقه ای که اجمالا می دانیم تعداد زیادی از آنها قطعی الصدور هستند عمل کنیم. دو اشکال بر این استدلال وارد است:
۴
اول اینکه اگر این استدلال تمام باشد به همین طریق می توانیم ثابت کنیم حجّیّت هر خبری را حتی اخبار ضعیف را زیرا اگر ما همه اخبار اعم از موثقه و غیر موثقه را نگاه کنیم، باید به همه آنها عمل کنیم.
پاسخ به این اشکال را صاحب کفایه داده اند که با انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر مشکل حل می شود یعنی با علم به روایان ثقه، روایات ثقات از بقیه روایات جدا می شود لذا این دلیل عقلی در دایره روایات ثقات جاری می شود
۵
دومین اشکال که به این دلیل عقلی می شود این است که این علم اجمالی بدرد نمی خورد زیرا علم اجمالی منجر به منجّزیت می شود، منجر به معذّریت که نمی شود. یعنی اثبات نمی کند که این از معصوم صادر شده فقط می گوید احتیاط کنید. ما بوسیله روایات می خواهیم به ترخیص ها و تخصیص هایی که روایات نسبت به عام های فوقانی می زنند عمل کنیم و باید در این کار معذریت هم داشته باشیم.
به تعبیر دیگر، علم اجمالی می گوید از باب احتیاط در جایی که احتمال تکلیف می دهیم و تکلیف معلوم بالاجمال داریم، عمل کنیم که باعث می شود همیشه به عام فوقانی و اطلاقات عمل کنیم که بسیار سخت می شود. ما می خواهیم با اثبات حجّیّت خبر ثقه بوسیله تخصیص ها عام فوقانی را تخصیص بزنیم اما علم اجمالی می گوید نمی توانی به روایات ترخیصیه استناد کنیم و این نقض غرض است
از طرفی وقتی یک خبر قطعی الصدور داریم که حکم عام یا مطلقی را صادر می کند، چگونه می توان آن را بدون اثبات حجّیّت خبر ثقه و صرفا با تمسک به علم اجمالی، توسط خبر ثقه تخصیص زد؟ زیرا معنای تخصیص زدن خبر واحد، رفع ید از عمومات است و باید حتما در مرحله قبلی حجّیّتش اثبات شود.
۶
۱) **تمسک به انسداد:** شکل دوم بیان دلیل عقلی، دلیل انسداد است که نتیجه اش عمل به مطلق ظنون است که شامل اخبار ثقات هم می شود که توسط چهار مقدمه بیان می شود
۱) اول اینکه ما اجمالا می دانیم تعداد زیادی تکالیف در ضمن مجموع شبهات است و می دانیم به حکم منجّزیت علم اجمالی باید آنها را امتثال کنیم
۲) دوم باب علم منسد و بسته است یعنی راه معتبری چه وجدانی قطعی یا تعبدی وجود ندارد تا دقیقا تکالیف را از بین آنها تعیین کنیم. پس تنها انتخاب موافقت قطعیه است
۳) ثالثا از طرفی احتیاط به موافقت قطعیه بین روایات در اطراف علم اجمالی بیان شده در بالا غیر واجب است چون بدلیل کثرت روایات، منجر به عسر و حرج می شود. مثلا روایات ضعیفی داریم که آهن نجس است اگر بخواهیم به آن عمل کنیم از زندگی ساقط می شویم
۴) رابعا رجوع به اصول عملیه در همه موارد خلاف منجّزیت علم اجمالی است.
۷
نتیجه اینکه علم اجمالی منجّز به تکالیف داریم، راهی برای تعیین آن تکالیف نداریم، موافقت قطعیه هم ممکن نیست، همیشه هم نمی توان به علم اجمالی عمل کرد، این است که یا به ظنون عمل کنیم یا به همه که گفتیم نمی شود. پس حجّیّت ظنون ثابت می شود. ظنون معتبر هم ظنونی هستند که از طریق ثقات رسیده اند. اما سه تا از مقدمات این استدلال مورد مناقشه است:
اول اینکه اگر حجّیّت خبر ثقه ثابت شود، باب علم انسدادی نیست زیرا به کمک آنها می توان معلوم بالاجمال را تعیین کرد.
البته بنظرم این مناقشه صحیح نیست زیرا او هم می گوید اگر خبر ثقه حجت نباشد انسدادی می شویم پس باید حجت باشد
ثانیا گفتیم علم اجمالی مذکور با توسل به روایات ثقات منحل می شود و عسر و حرج ایجاد نمی کند.
ثالثا احتیاط تام را اگر نمی توان کامل انجام داد، می توان تا جایی که قدرت بر انجام آن داریم عمل کنیم. لزومی ندارد سریع برویم سراغ روایات ثقات یا ظنون. البته ممکن است گفته شود می دانیم شارع راضی نیست ما همه زندگی مان بر اساس احتیاط باشد که این البته حرف درستی است

ادله نفی حجّیّت خبر ثقه: (۱۰۱)

۱
بر نفی حجّیّت خبر ثقه به کتاب و سنت و اصل برائت استدلال شده است.

افرادی که حجّیّت خبر واحد را قبول ندارند عمدتا یا به اطلاقات برخی آیات تمسک می کنند یا برخی روایات. در مورد اطلاق آیات قبلا بارها گفته ایم که با اطلاق ادله نمی تواند سیره عقلائیه را تخصیص زد زیرا عقلا آن اطلاق را ناظر به رفتار خود نمی بینند

اما در مورد روایات نهی کننده قبلا گفتیم که ذاتا قابلیت این را دارند که عدم ردع احراز نشود ولی آقای صدر می گویند میزان ردع باید با قوت سیره متناسب باشد.یعنی روایات باید به حدی زیاد باشد که ردع اثبات شود

حال می خواهیم مستقل از این کبرای کلی، دلایل آنها را بررسی کنیم.

۲
بر نفی حجّیّت خبر ثقه به کتاب و سنت و اصل برائت استدلال شده است:

۳
۱) کتاب (قرآن):

آیاتی چون «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» «و چیزی را که بدان علم نَداری دنبال مکن» یا «إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»

استدلال می کنند که این آیات از عمل به ظن (که شامل خبر واحد ثقه هم می شود) نهی فرموده اند. علما دو جور پاسخ داده اند:

پاسخ:

۴
۱) برخی می گویند اطلاق آیاتی که از عمل به ظن نهی می کنند را می پذیریم، اما این اطلاقات رادع از سیره به شمار نمی آید زیرا:

الف) بعد از اثبات انعقاد سیره متشرعه، سه فرض محتمل است:

۱) یا باید فرض کنیم اصحاب ائمه در مقابل این آیات عصیان کرده اند، که بر اساس حساب احتمالات مردود است، یا ۲) بدلیل عدم تناسب ردع شارع با حجم سیره از دلالت این آیات غفلت کرده اند و یا ۳) این آیات دلالتی بر ردع نداشته و برعکس آنها دلیلی بر حجّیّت خبر ثقه پیدا کرده اند و این اطلاق را تقیید زده اند که در هر سه فرض، ردع ثابت نخواهد شد.

ب) مرحوم نائینی می گویند آیه می گوید ظن حجت نیست اما شارع تعبدا خبر واحد را نازل منزله علم قرار داده و لذا دیگر ظن نیست و به نوعی حکومت درست کرده است.

پاسخ این است که اگر منظور مرحوم نائینی این است که با روایتی جعل حجّیّت شده و این حکومت ایجاد شده که فهوه المطلوب اما ما روایت محکمی نداریم. اگر هم منظور ایشان جعل حجّیّت و حکومت توسط شارع با امضای سیره عقلائیه است باید گفت همانطور که قبلا گفتیم فقط حاکم خود می تواند حکومت ایجاد کند. سیره عقلائیه نمی تواند برای احکام قبلی شارع حکومت ایجاد کند. مثلا اگر کسی بگوید من به پسر هایم هدیه می دهم، فقط خود او می تواند بگوید فلانی که پسرش نیست را هم اعتبار می کنم پسرم باشد. فرد دیگری نمی تواند بگوید پسرهای من هم پسرهای تو

ج) مرحوم آخوند در پاسخ خود یک دور ایجاد می کنند. می گویند اگر بخواهیم توسط این اطلاقات آیات، ردع از سیره کنیم، این به شرطی درست است که این اطلاقات حجت باشند. این اطلاقات هم زمانی حجت هستند، که مخصِّصی برای آنها نیامده باشد، اینکه مخصصی هم نیامده باشد متوقف بر این است که اینها رادع از سیره باشند وگرنه سیره آن را تخصیص می زند که اینجا دور پیش می آید

در پاسخ آقای صدر می گویند قبول است که ردع از سیره متوقف بر حجّیّت این عمومات است اما حجّیّت این عمومات متوقف بر عدم وجود مخصص نیست. در بحث حجّیّت ظهورات خواهیم گفت که حجّیّت عام متوقف بر عدم وجود مخصص منفصل در عالم واقع نیست چون در اینصورت هیچ عامی حجت نمی شود چون ممکن است مخصصی فی الواقع وجود داشته باشد. بلکه حجّیّت عام متوقف بر عدم احراز مخصص است ممکن است مخصصی باشد ولی ما احرازش نکرده باشیم. در مقام هم باید گفت ما نمی دانیم مخصصی وجود دارد یا نه چون نمی دانیم سیره حجت است یا خیر. بنابراین اینکه شک داریم سیره حجت است یا نه اطلاق آیات سر جای خودش حجت است.

۵
۲) در مقابل عده ای اساسا اطلاق آیه را نمی پذیرند و می گویند در حقیقت این آیات در مورد عدم حجّیّت خبر واحد نیست بلکه در مورد عدم حجیت ظن در اعتقادات کلیه است.

۶
۲) اصل برائت:

می گویند طبق اصل برائت که می گوید تکلیف از هر چیزی که مفید علم نیست برداشته شده است، چون خبر واحد ظنی است و مفید علم نیست بنابراین اطلاق حدیث رفع، خبر واحد را از حجّیّت می اندازد.

پاسخ: پاس مانند پاسخ بالاست یعنی یا اطلاق حدیث رفع را همه اصحاب می فهمیدند و عصیان کردند که باطل است و یا دلیلی بر حجّیّت یافتند و اطلاق را تقیید زدند و یا همگان از دلالت آن اطلاق بر ردع غفلت کردند و یا این اطلاق در واقع دال بر ردع نبوده که در همه صور متصوره، ردع تام نیست.

۳) سنت: ۷

می گویند دو دسته روایات داریم که عدم حجّیّت خبر ثقه را اثبات می کند:

الف) روایاتی که بر عدم جواز عمل به خبر غیر علمی (مثل خبر ثقه) دلالت دارند

پاسخ:

اولا این دسته روایات از خبرهای واحدی است که از نظر سند ضعیف می باشد و دلیلی بر حجّیّت آن نداریم.

ثانیا این دسته از روایات، شامل خود نیز می شوند زیرا این روایات می گویند خبر غیر علمی حجت نیست و خود جزء خبرهای غیر علمی می باشند و این یعنی حجّیّت این خبر محال است زیرا حجّیّت این خبر منجر به نفی حجّیّت آن می شود.

ب) روایاتی که بر عدم جواز عمل به خبری که شاهدی از قرآن در آن نباشد دلالت دارد


پاسخ:

اولا مراد این روایات این است که مدلول خبر ثقه با محکمات قرآن و اصول شناخته شده آن منافات نداشته باشد.

ثانیا این روایات مطلق است و شامل دو چیز می شود:

اصول دین: در این موارد خبر واحد تحت دلیل مطلق باقی می ماند یعنی برای خبرهای واحدی که در باب اصول دین وارد شده است باید شاهدی از قرآن جستجو کرد اما خبرهای واحدی در فروع دین حتی اگر شاهدی از قرآن نداشته باشد حجت است.

احکام: در این موارد دلایلی که بر حجّیّت خبر ثقه اقامه شد (آیه نباء، تواتر اجمالی و سیره)، صلاحیت تقیید این روایات را دارد.



تعیین دایره حجّیّت خبر واحد: (۱۰۲)
۱
پس از پذیرفتن حجّیّت خبر واحد، می خواهیم دایره و محدوده حجّیّت آن را تعیین کنیم. آیا خبر ثقه حجت است یا خبر عادل یا خبر امامی یا ...؟
۲
دایره حجّیّت خبر واحد باید از دو نظر تعیین شود:
۳
۱) به لحاظ صفات راوی
۴
حجّیّت خبر ثقه یا خبر عادل؟
الف) اگر مدرک حجّیّت خبر واحد، مفهوم آیه نبا باشد
راوی باید حتما عادل باشد و خبر ثقه فاسق حجت نیست.
عدالت را دو جور معنا می کنند: ۱) ملکه نفسانی که منجر شود انسان پرهیز از کبائر و تکرار صغائر داشته باشد ۲) در عالم خارج فرد کبائر را مرتکب نشده و اصرار بر صغائر نداشته باشد.
ب) اگر مدرک حجّیّت خبر واحد، سیره باشد:
راوی باید تنها ثقه باشد و تعمّد بر کذب نداشته باشد هر چند از جهات دیگر عادل نباشد.
یعنی همین مقدار که فرد از حیث خبر دادن مورد اعتماد و دروغگو نباشد کافی است گرچه از نظر مذهب فاسق باشد یا از رجال دستگاه بنی امیه یا بنی عباس باشد.
بنظر صرف ثقه بودن کفایت می کند چون روایاتی که تواتر اجمالی دارند، تنها صفت وثاقت را در راوی شرط کرده است و سیره نیز (چه سیره عقلا، چه متشرعه) بر اعتبار صفت وثاقت در راوی است نه بیشتر
۵
ملاک و مبنای جعل حجّیّت خبر ثقه؟
۱) اطمینان شخصی
یعنی تا اطمینان حاصل نشود به خبر ترتیب اثر نمی دهیم
خلاف سیره عقلا زیرا حتی اگر اطمینان هم نداشته باشند به خبر ثقه عمل می کنند
۲) وثاقت راوی: (ثقه بودن شخص راوی)
ثقه بودن فرد راوی موضوعیت دارد مستقل از اینکه خبر صدق باشد یا کذب
اگر اماره ای ظنی (مانند قرینه ای عقلایی یا اعراض علمای متقدم مشهور مثل شیخ مفید و طوسی) بر خلاف آن برپا شد، به آن اعتنا نکرده، اخذ به خبر ثقه می کنیم
اعراض مشهور ضرری به حجّیّت نمی زند (اعراض مشهور کاسر نیست)
اگر راوی ثقه نبود، ولی اماره ظنی بر صدق آن داشتیم (مانند عمل مشهور به آن)، همچنان آن روایت حجت نخواهد بود.
عمل مشهور جابر ضعف سند نیست.
۳) موثوق الصدور بودن:
آنچه ملاک و حجت است، فهمیدن صحت و وثوق خبر است از هر طریقی که باشد. یکی از این طرق هم وثاقت راوی است. یعنی وثاقت راوی جنبه طریقیت دارد و سبب وثوق بیشتر به مضمون خبر می شود.
اگر اماره ای ظنی بر خلاف آن برپا شد، این اماره، خبر ثقه را از حجّیّت می اندازد چون ملاک حصول به صحت خبر بوده
اعراض مشهور کاسر است
اگر راوی ثقه نبود، ولی اماره ظنی بر صدق آن داشتیم (مانند عمل مشهور به آن)، این اماره جابر ضعف سند است و لذا آن خبر حجت است.
عمل مشهور جابر ضعف سند است.
۴) وثاقت راوی + موثوق الصدور بودن
وثاقت راوی جزء الموضوع است. یعنی وثوق به صدور از ناحیه خبر ثقه.اینها اضیق و سختگیر تر از همه هستند.
در این حالت، اگر وثاقت راوی سبب وثوق نشد، آن خبر حجت نیست (چون وثاقت طریقیت دارد) و در عین حال اگر وثوق به صدور از مخبر غیر ثقه هم حاصل شود باز آن خبر حجت نیست (چون وثاقت موضوعیت دارد)
اعراض مشهور کاسر است
عمل مشهور جابر نیست.
کبرای انجبار
کبرای انکسار
اگر یک روایت ضعیفی داشته باشیم(مثلا از غیر ثقه)، اما عمل مشهور (فتاوای علمای مشهور متقدم) موافق آن روایت باشد، می تواند دال بر این باشد که آنها قرائنی داشته اند که همگی اینگونه فتوا داده اند
اینجاست که برخی معتقدند عمل مشهور جابر (جبران کننده) ضعف سند است. (کبرای انجبار)
در مقابل اگر یک روایت صحیحی داشته باشیم، اما مشهور (فتاوای علمای مشهور متقدم) از آن روایت اعراض کرده باشند، می تواند دال بر این باشد که آنها قرائنی داشته اند که همگی اینگونه فتوا داده اند
اینجاست که برخی معتقدند اعراض مشهور کاسر (کسر کننده) صحت سند است. (کبرای انکسار)
بطور کل، در خبر غیر ثقه، اگر اماره ای بر صدق آن نباشد (مثل عمل مشهور)، آن خبر حجت نخواهد بود
۶
بنظر می رسد مبنای سوم درست است. حال اگر مبنای دوم یا سوم را بپذیریم ابتدائا بنظر می رسد یک معارضه پیش می آید بین منطوق آیه نبا که می گوید خبر فاسق ثقه حجت نیست و سیره که می گوید خبر ثقه ولو فاسق حجت است
برای رفع این تعارض دو جواب داده اند یکی اینکه گفتیم اطلاق آیه نمی تواند سیره را تخصیص بزند. ثانیا تعلیل روایت باعث تخصیص منطوق می شود یعنی آیه گفته دلیلش این است که عمل به آن باعث کار سفیهانه می شود و این باعث تخصیص عدم حجّیّت خبر فاسقین غیر ثقه می شود چون عمل به خبر فاسق ثقه، کار سفیهانه نیست
۷
۲) به لحاظ صفات مروی (مدلول و مضمون خبر) دو شرط دارد:
۱) خبر حسی باشد نه حدسی:
مشهور می گویند حجّیّت خبر ثقه فقط شامل اخبار حسی می شود نه خبر حدسی. و اینکه می بینید به فتوای فقیه هم عمل می کنند از باب حجّیّت خبر ثقه نیست از باب رجوع به خبره است. لذا اخبار حدسی یک مجتهد برای مجتهد دیگر حجت نیست
زیرا ادله حجّیّت خبر واحد (مثل آیه نبا و سیره) شامل خبر دادن حدسی (مانند فتوا) نمی شود. در نتیجه باید خبری باشد که راوی با یکی از حواسش آن را درک کرده باشد یا اخبار حدسی باشد که مبادی قریب به حس دارد مانند اخبار عن العداله یعنی عدالت فرد متوقف بر مبادی است که آن مبادی حسی است.
این بحث خیلی ثمره ای در علم اصول ندارد و ثمره اصلی اش در علم رجال است. مثلا اینکه مجتهدی روایتی از یک راوی می بیند که مضمون آن شامل غلو است سپس فرد را غالی معرفی می نماید صحیح نیست چون این تضعیفات بر مبنای اجتهاداتی است (خبر حدسی) نه حسی.
البته ممکن است بگویید با این مبنا در حجّیّت قول رجالی به مشکل می خوریم زیرا رجالی امروزی نمی تواند به قول نجاشی عمل کند.
در پاسخ برخی گفته اند خبر نجاشی قریب به حس بوده است. آقای شبیری می گویند در مواردی که یک خبره نمی تواند اعمال خبرویت کند در تشخیص می تواند به نظر خبره دیگر رجوع کند. مثل اینکه اگر فردی در خارج از کشور برای اطمینان از روند مداوا شرح حال بیمارش که در ایران است را به پزشکی نشان می دهد. پزشک ابتدائا می گوید من باید بیمار را ببینم تا نظر صحیح بر مبنای خبرویت بدهم ولی اگر نیست بر مبنای این شرح حال نوشته شده نظر من این است. یا مثلا اگر دکتری بخواهد مریض عمل شده ای را عمل کند، به شرح عمل قبلی او رجوع می کند. نکته دیگر آنکه خبرویت هم نسبی است قطعا رجالی امروز نسبت به نجاشی هم از نظر قرابت زمانی هم منابع وسیع رجالی که دسترسی داشته خبرویت درجه پایین تری دارد.
۲) خبر با دلیل قطعی الصدور (مثل قرآن) مخالف نباشد:
البته نه از قبیل مخالفت عام و خاص یا مطلق و مقید که جمع عرفی دارد بلکه نوعی مخالفت که قابل جمع عرفی نباشد و تعارض مستقر باشد.
دلیل این امر این است که روایات متعددی داریم مبنی بر عدم حجّیّت خبر مخالف با کتاب کریم. پس این روایات ادله حجّیّت خبر ثقه را مقید می کنند به این شرط و اگر خبر ثقه مخالف قرآن باشد آن را کنار می گذاریم.
البته روایات متباین با قرآن چند دسته هستند:
۱) روایات «فاضربوه بالجدار»
روایاتی که قرائنی قطعی بر کذبشان داریم
۲) روایات «فردوه الینا»
روایاتی که قرائنی بر کذبشان نداریم ولی معنایشان را هم نمی فهمیم. اینها را باید بگذاریم امام تشریف بیاورند و معنای صحیحش را توضیح بفرمایند.
۳) روایاتی که قابل جمع عرفی با قرآن هستند.
روایاتی که رابطه عام و خاص یا مطلق و مقید دارند و قابل جمع عرفی با آیات قرآن هستند.
۸
نکته: در اجماع، معمولا فتوای قدما در دسترس ما نیست و عمده اجماعاتی که داریم اجماع منقول است مثل اینکه مثلا مرحوم شیخ ادعای اجماع کرده. اینجا اختلافی است برخی می گویند این قول مرحوم شیخ بر اساس اجتهاد و حدس است لذا ما آن را نمی پذیریم اما در مقابل برخی می گویند همین نقل اجماع برای ما اثبات می کند تحقق صغرای اجماع را در عالم خارج یعنی می فهمیم اجماعی بوده سپس چون اجماع بوده به آن عمل می کنیم نه چون خبر ثقه است.

حجّیّت خبر مع الواسطه:
(۱۰۳)

۱

حجّیّت خبر ثقه دو رکن دارد:

موضوع: اول موضوع است که نفس خبر است

اثر شرعی: دوم به مصابه شرط است که در حقیقت وجود اثر شرعی بر مدلول خبر است که باعث متعبد کردن سامع نسبت به آن می شود

۲

یعنی وقتی خبری از ثقه داریم که اثر شرعی هم بر آن مترتب می شود، آن خبر بر ما حجت می شود. (نه هر خبری)

یعنی وقتی خبری داریم که اثر شرعی هم بر آن مترتب می شود، آن حجّیّت هم رتبتا از موضوع، که نفس خبر است، متاخر است (چون هر حکمی متاخر از موضوعش است) و هم از شرط که اثر شرعی داشتن است متاخر است. لذا برای حجّیّت یک خبر هم باید موضوعش محرز بشود هم شرطش محرز شودخبر بر ما حجت می شود. (نه هر خبری)

۳

حال مثلا وقتی می شنویم زراره از امام صادق حکمی را می گوید، در این فرض به دلیل حجّیّت تمسک می کنیم چون هر دو رکن ثابت است یعنی هم خبر او را وجدانا شنیده ایم هم چون مدلول کلام او کلام معصوم است اثر شرعی دارد.

و حتی اگر کسی هم از زراره نقل کند، می گوییم اگر کلام آن راوی واسطه بر ما وجدانا ثابت شود این نتیجه می دهد اثبات قول زراره را کما اینکه از خود او شنیده ایم لذا ذو اثر شرعی است

اما با توجه به دو رکن حجّیّت خبر ثقه، ممکن است در حجّیّت خبر ثقه مع الواسطه اشکال کنند.

۴

اشکال کننده می گوید می رویم در خبر زراره می بینیم موضوعش زمانی احراز می شود که برای خبر کلینی جعل حجّیّت شود. حال زمانی حجّیّت خبر کلینی ثابت می شود که اثر شرعی داشته باشد و اثر شرعی آن منوط به جعل حجّیّت برای خبر زراره است. یعنی موضوع برای حجّیّت خبر زراره با حجّیّت خبر کلینی اثبات می شود و شرط برای حجّیّت خبر کلینی با جعل حجّیّت برای خبر زراره درست می شود که ظاهرا دور ایجاد می کند. هم مرحوم شیخ این اشکال را مطرح کرده هم مرحوم آخوند

پاسخ من این است که موضوع برای حجّیّت خبر زراره متوقف بر حجّیّت خبر کلینی نیست متوقف بر درست و راست بودن قول کلینی است که آن نیز با فرض وثاقت کلینی و پذیرش حجّیّت خبر ثقه بلاواسطه ثابت می شود

قاعده تسامح ادله سنن (۱۰۴)

۱ سنن: جمع سنت (به معنای عمل مستحب)

تسامح در ادله سنن: یعنی در سند روایاتی که عمل مستحبی (یا مکروه) را اثبات می کند و برای آن ثوابی قائل است، سختگیری نمی شود.

۲ گفتیم در خبر غیر ثقه، اگر اماره ای بر صدق آن نباشد، حجت نخواهد بود

اما فقها معتقدند در مواردی که خبری دلالت می کند بر مطلق اوامر و نواهی غیر الزامی (مستحبات و مکروهات)، حتی اگر خبر از غیر ثقه هم باشد حجت خواهد بود مگر اینکه از طریقی به بطلان مفاد آن علم پیدا کنیم

قاعده تسامح ادله سنن

فقها معتقدند به همان اندازه ثواب هم که رسیده به فرد داده خواهد شد لذا اگر فرد فکر کند بجای ۱۰۰ ثواب عمره، ده عمره گفته شده است به همان اندازه ده عمره به او ثواب داده خواهد شد.

۳ دلیل آنها بر این مدعا روایاتی است که مشهورند به اخبار «**من بلغ**» من جمله از پیامبر(ص) که می فرمایند: «من بلغه عنی ثوابا، فعمل بذلک الثواب، فله اجر ذلک الثواب فلو لم اقله»

شروط اخبار من بلغ:

۱) این وعده ثواب باید از سوی معصوم باشد نه هر کس

۲) مطلق بلوغ (رسیدن خبر به انسان) کفایت می کند چه از طریق ثقه باشد چه از طریق غیر ثقه (بدلیل اطلاق روایت)، چه مطبق واقع باشد چه نباشد.

۴ در این موارد نمی خواهد قصد **رجاء** کنیم بلکه می توانیم قصد **ورود** کنیم و می توان بر مبنای آن برای مستحب و مکروه فتوا داد.

۵ نظرات مشهور درباره نحوه جعل ادله سنن:

۱) جعل حکم ظاهری

چون شک داریم در حجیّت آن، جعل حکم ظاهری استحباب می شود

۲) جعل حکم واقعی (به شکل عنوان ثانویه):

یعنی خداوند به مجرد رسیدن خبری دال بر ثواب، جعل و انشای حکم استحباب واقعی (ثانوی) می کند.

مثال

مثلا اگر برای روزه گرفتن در روز نیمه رجب ثواب انجام یک حج برای انسان برسد و روزه بگیرد، چه این ثواب واقعا از جانب معصوم باشد یا نه، در هر صورت چون خبرش به انسان رسیده، خداوند این عمل را مستحب و دارای چنان ثوابی قرار می دهد.

لذا بلوغ استحباب فعل، عنوان ثانوی برای فعل است یعنی ثواب برای رسیدن خبر جعل می شود چه مصیب الی الواقع باشد چه نباشد.

۳) ارشاد به حکم عقل است

ارشاد است به حکم عقل مبنی بر حسن احتیاط و استحقاق محتاط نسبت به ثواب. یعنی فردی که مطیع است و بر حسب احتیاط بر طبق عقل عمل به وعده می کند، مستحق پاداش است و خداوند از باب این انقیاد و اطاعتش به او پاداش می دهد.

۴) مصلحت در خود وعده دادن است

نه جعل حکم ظاهری و نه جعل حکم واقعی است و نه ارشاد به حکم عقل است بلکه وعده مولوی بر پاداش است یعنی باعث می شود هر چه پاداش بیشتر باشد مردم بیشتر عبادت کنند و این بیشتر عبادت کردن همان مصلحت مورد نظر مولی است.

۶ آقای صدر مبنای اول که جعل حکم ظاهری حجیّت است و مبنای دوم که انشاء استحباب واقعی است را نمی پذیرند می گویند اصل در این روایات این است که مولوی نیست لذا حمل بر ارشادیت به حکم عقل می کنیم.

البته مولی پاداشی بیش از پاداش انقیاد را می دهد و همان پاداش ذکر شده را می دهد. یعنی جامع بین مبنای سوم و چهارم.

مبنای سوم تنها مبنایی است که مولوی نیست و ارشادی است. در مبنای سوم و چهارم حکمی جعل نمی شود. فرق اول و دوم هم این است که در اولی جعل حکم ظاهری است ولی در دومی جعل حکم واقعی

۷ حال ببینیم ثمره عملی این مبنا ها چیست؟

اولین ثمره این است که اگر فقیه به مبنای سوم یا چهارم معتقد باشد نمی تواند بر مبنای روایت ضعیف، فتوا به استحباب دهد زیرا جعل حکمی نشده و حجیّت ندارد اما بر طبق دو مبنای اول و دوم می شود.

آقای خویی می گوید بین مبنای اول و دوم از نظر ثمره عملی فرقی نیست اما آقای صدر مخالف این نظرند و چند تفاوت عملی را می شمارند:

تفاوت اول این است که اگر خبر ضعیفی دلالت کرد بر استحباب فعل و خبر ثقه ای که دلالت کرد بر نفی استحباب آن کند، بنا بر مبنای اول یک حجت بر استحباب و یک حجت بر عدم استحباب داریم لذا تعارض می کنند و تساقط می کنند اما بنا بر مبنای دوم مشکلی ندارد زیرا اولی جعل استحباب می کند بر عنوان بلوغ ثواب بر نماز اول ماه ولی دومی نفی استحباب می کند از عنوان نماز اول ماه لذا موضوعاتشان با هم فرق دارد تعارضی ندارند. یکی می گوید اگر به کسی خبری رسید که نماز اول ماه ثواب دارد برای او ثواب است اما دومی می گوید نماز اول ماه جعل نشده. موضوع اولی بلوغ خبر است اما موضوع دومی نماز اول ماه است.

تفاوت دوم این است که اگر یک روایت ضعیف داریم بر وجوب بنا بر مبنای اول نمی توان به آن روایت تمسک کرد زیرا حجیّت ندارد چون خبر ضعیف در اثبات احکام الزامی حجت نشده و فقط حجت شده برای غیر الزامیات نه الزامیات. اما بنا بر مبنای دوم خبر ضعیفی بر واجب خبر از ثواب می دهد و صدق عنوان بلوغ خبر هم می کند لذا فقیه می تواند فتوا به استحباب دهد

تفاوت سوم این است که اگر خبر ضعیفی مثلا بر استحباب جلوس در مسجد تا طلوع شمس است و شک می کنیم آیا نشستن در مسجد بعد از آن هم مستحب است یا نه. بنا بر مبنای اول چون جعل حجیّت شده می توانیم استصحاب استحباب کنیم اما بنا بر مبنای دوم نمی شود چون موضوعش بلوغ بود و قطعا بلوغ خبر تا طلوع شمس شده و برای بعد از آن اساسا بلوغی نداریم تا جعل استحباب شود

۸ **نکته مهم:** برخی مستحبات را احکام درجه دوم می نگرند و واجبات را احکام درجه یک؛ در حالی که مستحبات مانند واجبات هستند فقط غیر الزامی می باشند. شاهد آنکه در سیره اهل بیت(ع) نمی بینیم در مقام تعلیم بین واجبات و مستحبات فرق بگذارند.

۹ نکته: متاسفانه فقها وقتی به مستحبات می رسند خیلی وسواس به خرج نمی دهند. یعنی تسامح در ادله مستحبات تبدیل شده به تسامح در مضامین مستحبات. آنچه روایات من بلغ می گویند این است که لازم نیست در سند حدیث خیلی دقت کنید ولی نه اینکه در مدلول حدیث هم دقت نکنید!

مثال

مثلا در روایتی که داریم پوشیدن لباس وِثِق (چرک) مکروه است خیلی دقت نمی شود که دلالت وِثِق چیست. یا در تعارض دلالت ها بحث نمی شود.

حجّیت ظهور (۱۰۵)

۱
در برخورد با یک دلیل شرعی لفظی دو چیز مهم است:

- **۱) فهم مدلول تصوری:** معنای لغوی و ظهور لفظ ← از طریق تبادر، اقرب المعانی به لفظ را می یابیم.
- **۲) فهم مدلول تصدیقی:** قصد اصلی شارع از این کلام ← از طریق ظهور حال متکلم (هدف اصلی فقیه)

۲
حال چگونه از مدلول تصوری به مدلول تصدیقی برسیم؟ ← با استفاده از قاعده «**اصاله الظهور**»

۳
«اصاله الظهور» یا حجّیت ظهور ← یعنی مراد متکلم (که از حال متکلم فهمیده می شود) همان است که ظاهر کلامش می فهماند «کلما یقوله یریده». به تعبیر دیگر، اصاله الظهور یعنی همین معنای ظاهر در مرحله مدلول تصوری که به ذهن رسیده را مبنا قرار می دهیم برای تعیین مراد جدی. ← تطابق بین مدلول تصوری (مقام اثبات: آنچه از کلام او کشف می شود) و مدلول تصدیقی (مقام ثبوت: آنچه در نیت متکلم است) ← ظهور کلام در اقرب المعانی را اصل برای کشف مراد اصلی در یک دلیل لفظی می داند.

۴
دقت کنید البته این میان همیشه واسطه مراد استعمالی هم هست ولی چون در اکثر موارد بجز حالات خاص مَجاز، اصاله التطابق جاری می شود عمدتا از این واسطه صرفنظر می شود

اثبات حجیّت ظهور (۱۰۶)

۱

دلیل شرعی لفظی بر حجیّت ظهور نداریم. پس دلیل اعتبار این قاعده چیست؟ چرا شرعا معتبر است؟ دلایل:

۲

۱) سیره عقلا:

۳

از سیره ای بعنوان سیره عقلا تعبیر می کنیم که همه ابناء بشر (مستقل از اعتقادشان) به آن عمل می کنند مانند لزوم جبران خسارت. منظور از سیره عقلا، عقل معاش است نه عقل معاد.

بنای عقلا بر این بوده و هست که برای فهمیدن قصد متکلم، به ظاهر کلام او رجوع می کنند. مثلا اگر کسی در دادگاه بگوید فلانی را کشتم، بر مبنای ظاهر آن کلام حکم می دهند. لذا عقلای معاصر معصوم هم این مبنا را طبیعتا براحتی از حوزه زندگی خود به حوزه فهم دلیل شرعی توسعه داده اند

فقط باید اثبات کنیم شارع هم ردعی از آن نکرده است زیرا سیره عقلا به تنهایی کشف از بیان شارع نمی کند بلکه وقتی ضمیمه به سکوت معصوم شود حجت است.

خود ائمه با احترام به قانون حجیّت ظهور با مردم سر وکار داشتند

حتی ترغیب ائمه به مطالعه و تدبر در آیات و روایات، خود دلیلی بر حجیّت ظهور است

سیره عقلا در اخذ به ظاهر کلام متکلم

+

عدم ردع شارع

اثبات حجیّت ظهور

۴

ممکن است گفته شود چرا سکوت معصوم دلالت بر امضای عمل از سوی ایشان دارد؟

۱) **بر اساس عقل**: به لحاظ الف) وجوب نهی از منکر یا ب) تعلیم جاهل یا ج) تامین غرض شارع در تصحیح رفتار مردم، محال است معصوم با سکوت خود، غرض شارع را نقض کند.

۲) **بر اساس استظهار**: از ظاهر حال متکلم بفهمیم که این راه اثبات قابل تطبیق در اینجا نیست چون در اثبات حجیّت ظهور (شامل ظهور حال متکلم) نمی توان به ظهور حال معصوم در امضا استناد کرد زیرا مستلزم دور است (یعنی استدلال بر حجیّت ظهور بوسیله خود ظهور)

۵

اشکالی که نسبت به سیره عقلائه مطرح می شود این است که روش عقلا با روش شارع علی الظاهر متفاوت است زیرا به قرائن منفصله اعتماد نمی کنند. ما در استخراج حکم شرعی قول امام صادق را کنار قول امام هادی که چند ده سال بعد از ایشان است می گذاریم و با آن روایت دوم بعضا اولی را تخصیص می زنیم اما عقلا بدین شکل عمل نمی کنند و عموما به قول اخیر تمسک می کنند مثل اینکه در مجلس وقتی قانون جدید می گذارند قبلی ها نسخ می شود نه اینکه تخصیص بخورد

پاسخ این است که قول معصومین در حکم قول یک فرد است و آنچه از امام صادق به ما رسیده همان قدر حجت است که قول امام عسگری(ع). لذا گو اینکه با تکامل سوالات و شقوق مختلف لایه های دیگری از احکام بر ما روشن شده باشد. عقلا نیز اگر پاسخ های صحیحی از افراد معتبری در زمانهای مختلف بشنوند به جمع عرفی آن عمل می کنند

۶

۲) سیره متشرعه

۷

مقدمه: بی شک سیره عملی و عادت همگانی صحابه پیامبر و ائمه این بوده که به ظاهر هر دلیل لفظی (کتاب و سنت) عمل می کردند.

راه اثبات راه چهارم از راههای اثبات سیره است یعنی اگر فرض کنیم متشرعه در تفهیم و تفاهم، راهی غیر از اخذ به ظهور پیش می گرفتند، این امر خیلی غریب و عجیب و غیر طبیعی است و باید به گونه ای در تاریخ نقل می شد و به ما منعکس می گردید.

چون چنین چیزی در این مورد نرسیده است پس راه دیگری غیر از همان اخذ به ظهور در میان نبوده است.

کشف اِنّی مستقیم از امضا زیرا این سیره معلول امضا و رضایت شارع است. چون در صورت مخالفت شارع، اساسا امکان انعقاد سیره متشرعه متصور نیست.

۸

استدلال به سیره در اینجا با همان اشکالی مواجه است که استدلال به سیره در بحث حجیّت خبر ثقه با آن مواجه بود. یعنی ممکن است گفته شود این سیره بواسطه مطلقاتی که از عمل به ظن نهی می کند یا بواسطه اطلاق ادله اصولی مانند برائت مورد ردع واقع شده است.

پاسخ:

۱) معلوم است که اصحاب قطعا از نواهی مورد ادعا، عصیان نکرده اند لذا می فهمیم یا این نواهی اساسا دلالت بر ردع از این سیره ندارد و یا اگر هم دارد حتما اصحاب ائمه دلیلی بر حجیّت داشته اند که این عمومات را تخصیص می زده است. یا دلالت این نواهی در حد کمی بوده که مورد غفلت واقع شده که مورد قبول نیست چون ردع از چنین سیره ریشه داری نیاز به ردع متناسب با آن دارد به گونه ای که مورد غفلت واقع نشود.

۲) ثانیا دلیلی که دلالت بر نهی از عمل به ظن می کند، اطلاق خود را نیز شامل می شود زیرا اطلاق نیز نوعی دلالت ظنی است. مثلا اگر ادعا کنیم آیه «ان الظن لا یغنی من الحق شیئا» دلالت بر آن دارد که هیچ ظهوری حجت نیست، اثبات این امر مستلزم نفی آن است چون دلالت خود این آیه نیز بر اساس ظهور است.

۳) قبلا بارها گفته ایم که با اطلاق ادله نمی توان سیره عقلائیه یا متشرعه را تخصیص زد زیرا عقلا آن اطلاق را ناظر به رفتار خود نمی بینند

۹

اشکال دیگری که می کنند این است که سیره متشرعه محدود به زمان معصوم است از آن اجمالا حجیّت ظهور را می فهمیم ولی نمی توان از آن اطلاق گرفت و گفت در همه فروض شک هم این جاری باشد. مثلا معلوم نیست که متشرعه در ان زمان وقتی در وجود قرینه متصله شک می کردند به ظهور عمل می کردند یا نه. البته سیره عقلائیه این مشکل را ندارد زیرا می توان به ارتکاز خودمان رجوع کنیم

۱۰

تفاوت سیره متشرعه و سیره عقلا

در سیره متشرعه، جنبه متشرعه بودن اهل سیره لحاظ می شود. یعنی بیان شرع مقدس سبب پدید آمدن این رفتار در متشرعه بوده (مسبب): کشف مسبب از سبب: (کشف انی)

سیره متشرعه به تنهایی حجت است.

اما در سیره عقلا، خود سیره به تنهایی حجت نیست زیرا عقلا گاه در پوشش هوای نفس هستند لذا نیاز به سکوت معصوم هم دارد.

۱۱

شباهت سیره متشرعه و سیره عقلا

هر دو کشف اِنّی هستند

در هر دو معاصرت با زمان معصوم در حجیّت شرط است.

هر دو مبتنی بر تراکم احتمالات هستند.

۱۲

موضوع حجیّت

پس از اینکه ثابت کردیم ظاهر حجت است، سئوال این است که کدام ظهور حجت است ظهور تصوری یا ظهور تصدیقی؟

پاسخ: موضوع حجیّت، ظهور تصدیقی است نه ظهور تصوری، زیرا معنای حجیّت اثبات مراد متکلم و حکم اوست به واسطه ظهور کلام و آنچه کاشف از مراد و حکم متکلم است ظهور تصدیقی است. البته ظهور تصوری را می توان به عنوان وسیله ای برای تعیین ظهور تصدیقی بکار گرفت چون ظاهر در هر کلامی تطابق میان این دو ظهور است. بنابراین خود ظهور تصوری مستقیما موضوع حجیّت نیست.

تطبیقات حجیّت ظهور
(۱۰۷)

۱

در برخورد با یک لفظ یا دلیل شرعی لفظی، لفظ مذکور از سه حالت خارج نیست:

۲

۱) **نص**

یعنی لفظ مورد نظر یک معنا دارد (مانند «ذکر» در «للذکر مثل حظ الانثیین»)

همان معنای ظاهر و نص را طبق حجیّت ظهور مطابق با مراد متکلم می گیریم

اصطلاحا گویند لفظ «**نص**» در معناست و لفظ نص قطعا حجت است.

۳

۲) **مجمل**

لفظ معانی متعدد دارد که نسبت به هم یکسان متبادر می شوند. مانند لفظ «شیر» در فارسی (اجمال)

دو حالت

۱) در صورت عدم وجود قرینه، تعدد مدلول تصوری داریم

طبق قانون حجیّت ظهور مبنی بر انطباق مدلول تصوری و تصدیقی، تعدد مدلول تصدیقی داریم.

لفظ «**مجمل**» می ماند و حجیّت ظهور کاربردی ندارد.

۲) قرینه ای وجود دارد که بواسطه آن یکی از معانی رجحان می یابد و ظهور پیدا می کند

طبق حجیّت ظهور سراغ معنای رجحان یافته می رویم (ممکن است معنای حقیقی خلاف ظاهر شود و معنای مجازی ظهور بیابد)

۴

لفظ **مجمل** در اثبات جامع بین محتملاتش (یعنی قدر متیقن آنها) تا زمانی که برای آن اثر قابل تنجیزی باشد، حجیّت است. مثلا یک روایت داریم کر ۱۲۰۰ رطل است و رطل مردد است بین رطل عراقی و رطل مکی. رطل مکی هم دو برابر رطل عراقی است. رطل حدود ۲۵۰ سی سی است. قدر متیقن آن ۱۲۰۰ رطل عراقی است یعنی قطعا کمتر از آن آب کر نیست.

اما در چند مورد است که این اثر تنجیزی جامع بین آنها از بین می رود.

یا با تعیین مراد بصورت مستقیم یا با نفی یکی از محتملین

یا زمانی که یکی از مفروض یا معانی محتمل باطل می شود. مثل حالتی که یک لفظ مجمل دیگری کنار آن می آید و معنای لفظ مجمل اول را تعیین می کند. مثل اینکه روایت دیگری داشته باشیم که بگوید مقدار کر ۶۰۰ رطل است. از کنار هم گذاشتن این دو روایت می فهمیم که منظور روایت اول رطل مکی و منظور روایت دوم رطل عذاقی بوده است. دقت کنید که رطل در هر دو روایت مستقلا مجمل است ولی در کنار هم، معنای همدیگر را تعیین می کنند. این کار خیلی در فقه ذو اثر است

۵

۳) **ظاهر**

یعنی لفظ معانی متعدد دارد ولی یکی از آنها اقرب المعانی است یعنی از بین چند معنا یک معنا می چربد و در ذهن سریعتر می آید که آن معنا می شود ظاهر (یکی حقیقی بقیه مجازی) مانند کلمه «بحر» بمعنای حقیقی دریا و مجازی عالم

دو حالت

۱)قرینه ای وجود ندارد: طبق قانون حجیّت ظهور سراغ ظاهر (اقرب المعانی) می رویم.

محل بحث حجیّت ظهور

۲) قرینه ای وجود دارد که بواسطه آن معنای مجازی ظهور پیدا می کند.

طبق حجیّت ظهور سراغ معنای مجازی می رویم (معنای حقیقی خلاف ظاهر می شود)

۶

نکته مهم: قانون حجیّت ظهور همیشه معنای حقیقی را حجت قرار نمی دهد بلکه گاهی معنای مجازی ظهور دارد (دایره آن معنای مجازی را هم شامل می شود.)

معنای ظاهر، اعم از معنای موضوع له است.

برای درک معنای ظاهر، فهم **قرینه** و **سیاق** جمله بسیار مهم است.

برای یافتن سیاق جمله باید کلیه قرائن لفظی و غیر لفظی مانند ظرف مکان و زمان یا نوع مخاطب در نظر گرفته شود.

انواع قرینه ها (۱۰۸)

۱

قرینه: هر چیزی که موجب بطلان ظهور از کلمه دیگر (ذوالقرینه) می گردد. یعنی معنای لغوی که ذوالقرینه در حالت انفراد ظاهر در آن است کنار می رود و ظهور دیگری برای لفظ ایجاد می گردد.

۲

متصله ← لفظ قرینه و ذوالقرینه در یک جمله و یا دو جمله متصل به هم هستند.

مثال: اذهب الی البحر واستمع الی حدیثه (ذوالقرینه: البحر؛ قرینه: حدیثه)

مثال: اکرم کل فقیر الا الفساق (ذوالقرینه: کل؛ قرینه: الفساق)

مثال: رایت اسد فی الحمام

۳

منفصله ← جمله مشتمل بر قرینه از جمله مشتمل بر ذوالقرینه فاصله مکانی/زمانی داشته باشد.

مثال: ابتدا بگوید: «اکرم کل فقیر» سسپس در جای دیگر بگوید: «لا تکرم فساق الفقراء»

۴

تفاوت قرینه منفصله و متصله:

قرینه متصله از ابتدا مانع از ظهور کلام می شود وقتی مولی می گوید «اکرم کل عالم الا الفساق من العلماء»، از همان ابتدا مانع از ظهور «کل عالم» می شود و از همان ابتدا معلوم می شود منظور اکرام عالم غیر فاسق است. یعنی قرینه متصله از همان ابتدا ظهور تخصیص یافته را شکل می دهد نه اینکه شمولی بوده بعد تخصیص زده

اما در قرینه منفصله وقتی مولی ابتدا می گوید «اکرم کل عالم» و بعد با قرینه منفصله می گوید «لا تکرم الفساق من العلماء»، قبل از آمدن قرینه، کلام اول ظهور در عموم داشته و حجت می باشد.

۵

حال آقای نائینی می گوید با وجود قرینه منفصله می فهمیم از همان ابتدا منظور مولی اکرام علمای غیر فاسق بوده اما آقای صدر می گوید مراد او از ابتدا «اکرم کل عالم» بوده و قرینه منفصله اقوی حجتا است یعنی برآیند مراد او اکرام عالم غیر فاسق است. به تعبیر دیگر مولی با کلام اول واقعا می خواست ابتدائا اطلاق را برساند

ممکن است بپرسید چرا مولی باید اینگونه کند؟ دو دلیل می تواند داشته باشد:

- مولی اغراض مختلفی می تواند داشته باشد یعنی شاید مصلحت نبیند همه قیود یک حکم را از همان ابتدا بیان کند. چرا؟ چون مثلا بخواهد احکام را تدریجا بگوید تا مکلفین از ابتدا گیج نشود و کم کم بسته به شرایط جزئیات بیان شود
- دلیل دیگر این است که مولی عام را آورده ضربا للقاعده یعنی مولی اگر از ابتدا بگوید اکرم عالم غیر فاسق، ممکن است موارد مشکوک از دست مکلف در برود زیرا در هر کدام شک کند، چون شبهه موضوعیه است برائت جاری می کند. اما مولی می خواهد تا مکلف دقیق بشناسد و فعلا همه را اکرام کند، ابتدا عام می گوید.

۶ واقعیت این است که مولی برای رساندن حکم خود لزوما از قرائن عقلائیه پیروی نمی کند. مثلا بعضی موارد امام اول خاص را گفته امام بعدی عام را گفته. این لزوما با سیره عقلائیه سازگار نیست ولی مشکلی ندارد زیرا به هر حال در زمان ما که هم به عام دسترسی داریم هم به قرینه منفصله مستقل از این تحلیل ها، نتیجه این است که مراد مولی جمع برآیندی با وجود قرینه منفصله است

۷

ظهور قرینه (اعم از متصله یا منفصله) در معنای حقیقی، مقدم بر ظهور ذوالقرینه است

مثال: رایت اسد یرمی

- صحیح: یرمی(قرینه) در معنای حقیقی و اسد در معنای مجازی است.
- غلط: اسد(ذوالقرینه) در معنای حقیقی و یرمی در معنای مجازی دریدن است.

در حقیقت آن که ظهورش قوی تر است قرینه است.

موضوع حجیّت ظهور
(۱۰۹)

۱

برای اینکه موضوع حجیّت ظهور چیست سه نظر وجود دارد:

۲

۱) محقق اصفهانی می گویند موضوع حجیّت ظهور مدلول تصوری است البته به شرطی که عدم علم به قرینه متصله یا منفصله داشته باشیم. در اینصورت می توان اصاله الظهور را تطبیق می کنیم.

لذا مثلا «رایت اسد یرمی» در اینجا با وجود یرمی مدلول تصوری اسد در معنای انسان شجاع ظهور دارد. اگر هم قرینه منفصله داشته باشیم هم از باب اینکه قرینه منفصله اقوی حجه هست باعث ظهور در معنای تصوری جدید می شود.

یعنی محقق اصفهانی با این تصویر، مراد جدی را مستقیما از مدلول تصوری استخراج می کند. حجیّت ظهور با این تصویر یعنی ظاهر حال متکلم واعی و جاد این است که آنچه در مرحله مدلول تصوری را دارد قصد اخطار همان معنا به ذهن سامع را دارد.

بنا بر مبنای اول ما نیاز به هیچ اصلی نداریم چون ظهور تصوری به شرطی که قرینه ای نباشد خود به خود شکل می گیرد

۳

۲)مرحوم شیخ و آقای نائینی می گویند موضوع اصاله الظهور، ظهور تصدیقی است اما باید علم داشته باشیم به عدم وجود قرینه منفصله.

اینجا لازم نیست عدم وجود قرینه متصله را هم مثل بالا شرط کنیم چون در مرحله مدلول تصدیقی است و برای شکل گیری مدلول تصدیقی باید در مرحله قبل قرینه متصله وجود نداشت باشد. چون اگر باشد ظهور اولیه بهم خورده و باعث تشکیل ظهور جدید می شود. در حقیقت با این تصویر، محقق نائینی مراد جدی را از مراد استعمالی کشف می کند.

۵

لذا حجیّت ظهور با این دو تصویر دوم و سوم یعنی ظاهر حال متکلم واعی و جاد این است که آنچه در مرحله مدلول استعمالی به ذهن ما خطور داده، همان را هم اراده کرده است. یعنی تطبیق اصاله الظهور بر مراد استعمالی است

۴

۳)آقای صدر هم می گوید موضوع حجیّت مدلول تصدیقی است به شرطی که عدم علم به قرینه منفصله داشته باشیم.

فرقش با مرحوم نائینی این است که نائینی علم به عدم وجود قرینه را شرط می کند (یعنی باید عدمش احراز شود)، اما آقای صدر عدم علم به وجود قرینه را. لذا با تعریف آقای صدر صرف شک در وجود قرینه هم معادل عدم علم است پس کار راحت تر است.

این تعریف از اینجا ناشی می شود که صدر اشکال می کند که ما اگر شرطمان علم به عدم باشد، هیچگاه محقق نمی شود چون همیشه شک داریم قرینه ای می آید یا نه، پس ظهور هیچگاه شکل نمی گیرد. علاوه بر این سیره عقلا اتکا به قرینه منفصله نیست که نیاز به احراز عدم آن باشد.

البته آقای نائینی این اشکال صدر را اینگونه پاسخ می دهند که ظهور شکل می گیرد چون ما یک اصل عقلائیه را جاری می کنیم بنام اصاله عدم قرینه المنفصله یعنی عقلا اصل را بر عدم وجود قرینه منفصله می گذارند و لذا همیشه ظهور می گیرند. اما آقای صدر این اصل را قبول ندارند و می گویند سیره عقلائیه اینگونه نیست. لذا آقای صدر با تعریف خود نیاز به این اصل عقلائیه ندارد

۶

اگر مبنای آقای صدر را بپذیریم باید مشکل نفی قرینه متصله را حل کنیم. در حقیقت اگر علم به عدم قرینه متصله داشته باشیم که هیچ، اما اگر شک داشته باشیم، مثلا در نسخه ای یک روایت ضعیف با قرینه وجود دارد ولی در روایات نظیرش نیست، قرینه متصله سه حالت دارد.

یا افتادن قرینه متصله بدلیل احتمال دروغ راوی است. یا احتمال خطای راوی است. یا بخاطر غیر دروغ و خطای راوی است مثل خطای در استنساخ

اگر حالت اول باشد با اصاله العداله راوی درست می شود اگر حالت دوم با اصاله عدم الخطا. اما برای حالت سوم نمی توان کاری کرد

۷

در حقیقت ظهور تصوری متقوم بالوضع است. ظهور تصدیقی اولی و ثانویه متقوم به عدم قرینه متصله است. به تعبیر دیگر ظهور تصدیقی برای کلام شکل نمی گیرید تا اینکه سیاق کلام شکل بگیرد و تمام شود.

نکته دیگر اینکه چون موضوع بحث ما کلام ائمه است و مجازی در کار نیست از ظهور تصوری با اصاله الظهور مستقیما به سراغ مدلول تصدیقی دوم می رویم

عقلا برای تطبیق اصاله الظهور در مرحله مراد جدی اعتماد به قرینه منفصله نمی کنند لذا موضوع اصاله الظهور، عدم ورود قرینه متصله است و شرطش این است که علم به قرینه منفصله نداشته باشیم. لذا اگر بعد از کلام اول، قرینه منفصله بیاید، ظهور حال را بهم می ریزد یعنی ظاهر حال متکلم بر اینکه هر چه را بیان می کند همان را اراده کرده است را در کلام اول بهم می ریزد

ظهور ذاتی و ظهور موضوعی
(۱۱۰)

۱

ظهور چه تصدیقی، چه تصوری دو جور است:

۱) **ظهور ذاتی:** که منظور ظهوری است که در ذهن یک فرد معین است

۲) **ظهور موضوعی:** که ظهوری است که به موجب وضع و از فهم عمومی بدست می آید

۲

ظهور ذاتی متاثر از عوامل و ظروف شخصیتی و انس ذهنی و علاقات هر فرد است بر خلاف ظهور موضوعی که یک واقع معین دارد که کسی که بر اساس اصلوب عام و علاقات لغت بررسی کند به آن می رسد.

۳

آنچه موضوع حجیّت است ظهور موضوعی است زیرا ظاهر حال متکلم این است که معنایی که عرف و عموم مردم از آن می فهمد را اراده کرده است. پس نقش ظهور ذاتی که همان تبادر است چیست؟

ظهور ذاتی در حقیقت یک مبنا و اماره عقلائیه برای تعیین ظهور موضوعی است. زیرا عرف می گوید آنچه در ذهن ماست همان چیزی است که در عالم خارج است مگر اینکه قرینه ای بر خلاف داشته باشند. یعنی تطابق جاری می کنند بین ظهور ذاتی خودشان و ظهور موضوعی اما اگر تعارضی پیش بیاید به قرینه توجه می کنند و اگر آن را درست بیابند به ظهور موضوعی تمسک می کنند.

پس تبادر در نزد من کاشف از تبادر در نزد عقلا و ظهور موضوعی است و تبادر در نزد عقلا کاشف از مراد متکلم است و تفاوت بین ایندو این است که تبادر در نزد ما با یک واسطه کاشف از مراد متکلم است ولی ظهور موضوعی کاشف انّی تکوینی و بدون قرینه از وضع است

۴

حال سوالی که مطرح می شود این است که آن ظهور موضوعی که حجت است ظهور موضوعی در زمان ماست یا در عصر نص و زمان اهل البیت (ع)؟

مسلم است که موضوع حجیّت، ظهور موضوعی عصر نص است یعنی ظواهر در زمان اهل البیت ع حجت است زیرا ما به ظاهر حال متکلم تمسک می کنیم و ظاهر حال او بر این است که برای تفهیم و تفاهم با مردم زمان خود بر فهم عرفی مردم همان زمان از لغات تکیه کرده است.

از طرفی می دانیم معنای لغات در طول زمان تکامل و تغییر پیدا می کند. حال اگر شک کنیم معنای کلمه ای همان معنایی را دارد که در زمان عصر نص بوده یا نه چه باید کرد؟ چگونه می توان اثبات کرد که ظهور موضوعی ما همان ظهور موضوعی زمان ائمه است؟ زیرا ما از ظهور ذاتی خود ظهور موضوعی زمان خود را کشف می کنیم. چطور بین ظهور موضوعی زمان خود و عصر نص تطابق ایجاد می کنیم ؟

این مساله فقط در مورد دین نیست درباره تاریخ و شعر هم پیش می آید لذا روشهای عقلائیه هم دارد. لذا در اینجا به اصل عقلائیه «**اصاله عدم النقل**» یا «**اصاله الثبات فی اللغه**» تمسک می کنیم یعنی اصل بر این است که معنی لغات تغییر نمی کند مگر اینکه خلاف آن اثبات شود. زیرا هر فرد در عمر خود می بیند تقریبا الفاظ تغییر معنای جدی ندارند و تغییرات را نادر می دانند

۵

دقت کنید ما باید ابتدائا به کتب لغت مراجعه کنیم و تحقیق کنیم این بحث فعلی در مورد موارد شک است.

نکته دیگر اینکه این بحث به معنای این نیست که تغییر یافتن لغات در طول زمان را قبول نداریم خیر بلکه به معنای این است که این یک معیار است در فرض شک که بر ما حجت است مگر اینکه خلافش بر ما ثابت شود

پس ما از ظهور ذاتی خود ظهور موضوعی خودمان و از ظهور موضوعی زمان خودمان، در صورت عدم وجود قرینه ای بر خلاف، ظهور موضوعی عصر نص را می فهمیم

ظهور حالی و ظهور تضمنی
(۱۱۱)

۱ حجّیّت ظهور حالی:

۲ برخی از قرائن، قرائن حالیه مولی است مثل اینکه با اشاره چشم، چیزی را القا کند که به اینها قسمات وجه نیز می گویند

← همانطور که ظهور لفظ حجت است ظهور حال هم حجت است.

← البته اثبات این ظهور با تمسک به سیره متشرعه در زمان معصوم ممکن نیست زیرا در ظهور لفظ می گفتیم اگر اصحاب به ظهور لفظ عمل نمی کردند و آلترناتیو دیگری داشتند آنقدر آن راه غریب بود که خبرش به ما می رسید اما در اینجا ظهور حال آنقدر شایع و لازم نبوده و عدم عمل به آن چیز غریبی نیست. همچنین برای اثبات آن به ادله شرعی که امر به پیروی از ادله کتاب و سنت هم می کند نمی توان تمسک کرد زیرا حال متکلم در قالب لفظ نمی گنجد.

← لذا برای اثبات ظهور حالی باید به سیره عقلائیه تمسک کنیم، البته به شرطی که در امضای آن به ظهور حالی مولی تمسک نکنیم

۳ حجّیّت ظهور تضمنی:

۴ وقتی مولی می گوید «اکرم کل عالم» یعنی باید کل علما را اکرام کرد، یعنی چون «کل» عام استغراقی است، شامل همه علما می شود، معادل مثلا هزار اکرام ضمنی می شود، که به این ظهور تضمنی می گویند

← سپس اگر مولی با یک مخصّص منفصل بگوید علمای فاسق را اکرام نکن، فقط علمای فاسق (مثلا ده تا فاسق آنها) مستثنا می شوند و ظهور ضمنی آنها از حجّیّت ساقط می شود.

← حال سوال این است که با آمدن این استثنا، آیا ظهور تضمنی برای ۹۹۰ عالم دیگر باقی می ماند یا خیر مثل آنچه که در مرکبات اعتباری مثل نماز گفتیم که اگر فردی یکی از اجزاء واجب نماز را نمی تواند بیاورد، کل نماز از او ساقط می شود، اینجا نیز اطلاق بقیه اکرام ها نیز ساقط می شود؟

← البته دقت کنید منظور از ساقط شدن اطلاق در بقیه موارد این نیست که هیچ کدام از علما اکرام نشوند، علمای عادل که قدر متیقن است و باید حتما اکرام شوند ولی منظور عدم اکرام در موارد شک است. یعنی اثر عملی این بحث این است که اگر بگوئیم عام در جای خود باقی می ماند، می توان در موارد شک به آن تمسک کرد ولی در غیر اینصورت ظهور تضمنی در موارد شک حجت نمی باشد.

← نظر مشهور مثل صدر و خویی این است که ما با وجود این تخصیص همچنان به عام تمسک می کنیم و اطلاق در جای خود باقی است.

دلیل عقلی
(۱۱۲)

۱

دلیل عقلی: هر قضیه ای که عقل(عملی یا نظری) آن را درک می کند و می توان از آن حکم شرعی استنباط کرد.

۲

بحث درباره دلیل عقلی از دو جهت است:

- **بحث صغروی**: یعنی آیا اساسا این ادراک عقلی وجود دارد و اگر دارد ظنی است یا قطعی و خلاصه حد و نهایت آن چیست؟
- **بحث کبروی**: راجع به حجّیّت ادراک عقلی؟

۳

همه بحث های عقلی در ادامه، صغروی است چون در بحث های کبروی یا عقل به قطع می رسد که حجت است و یا نمی رسد که حجت نیست

۴

قضایای عقلی دو نوع است:

۵

۱) قضایایی که عناصر مشترک در عملیات استنباط هستند

هم بحث صغروی (اصل وجود و حدود آنها) و هم بحث کبروی آنها (حجّیّت شان) بحث اصولی است.

مثال

مثل اینکه مقدمه الواجب، واجب یا بحث قیاس

۶

۲) قضایایی که عناصر خاص در عملیات استنباط هستند و مرتبط به حکم شرعی معینی هستند

تنها بحث کبروی آنها در علم اصول وارد است زیرا بحث صغروی آنها، بحث از عنصر غیر مشترک است.

مثال

حکم عقل به حرمت دروغ به سبب آنکه قبیح است.

تقسیمات قضایای عقلی (۱۱۳)

۱

تقسیم اول: قضایای عقلی

- **دلیل عقلی مستقل(مستقلات عقلیه):** دلیل عقلی که برای استنباط حکم شرعی از آن به انضمام و کمک یک حکم شرعی دیگری نیازی نیست.
  - هر دو مقدمه آن عقلی هستند یعنی هم صغری و هم کبرای آن دلیل، قضیه عقلی هستند.
  - مثال: الظلم قبیح عقلا(صغری) + کل ما حکم به العقل حکم به الشرع (کبری)=> الظلم قبیح شرعا
- **دلیل عقلی غیر مستقل(غیر مستقلات عقلیه):** دلیل عقلی که برای استنباط حکم شرعی از آن نیاز به یک حکم شرعی دیگری داریم.
  - یکی از دو مقدمه آن شرعی است یعنی یا صغری و یا کبرای آن، قضیه ای شرعی است.
  - مثال: مثلا برای استنباط وجوب وضو داریم: نماز واجب است (صغری شرعی) + وجوب هر چیز مستلزم وجوب مقدمه آن است (کبرای عقلی)=> وجوب نماز مستلزم وجوب وضو است.

۲

تقسیم دوم: قضایای عقلی

- **شرطیه:** که یک شرط دارد یک جزا
  - مثال: وجوب شیئ، وجوب مقدمه اش را می رساند که به این قضیه شرطیه بر می گردد که اذا وجب شیء، وجبت مقدمته
- **فعلیه یا حملیه:**
  - مثال: مثلا تکلیف بر عاجز قبیح است، قضیه فعلیه است. یعنی درک کردیم یک شیئ را که همان قبح تکلیف بر عاجز است. همانطور که قبح کذب را درک می کند قبح یک فعل مولی را هم درک می کند

برخی مانند مرحوم نائینی می گویند بازگشت قضیه فعلیه هم به قضیه شرطیه است، یعنی بگوئیم اگر عاجزی یافتی تکلیف بر او قبیح است. اما پاسخ این است که این شرط مسوق لتحقق موضوع می شود که جمله شرطیه حقیقیه نیست

۳

دو نوع قضایای فعلیه

- **تحلیلی:** بحث در آن، بحث راجع به تحلیل و تفسیر حقیقت یک پدیده فقهی است. چرا تحلیلش می کنیم؟ چون آثاری بر آن مترتب است
  - مثال: مثل بحث از حقیقت وجوب تخییری که باید مثلا ببینیم جامع بین آنها واجب شده یا خیر هر کدام به شرط عدم دیگری واجب شده
  - روش در این موارد این است که ما آن پدیده را در عالم خارج می بینیم، ابتدائا با عقل خود آن را تحلیل می کنیم. اگر فقط یک تحلیل و فرض در مقام متصور بود، ما همان احتمال را بعنوان آنچه مطابق با واقع است اخذ می کنیم ولو دلیل مشخصی بر آن هم نداشته باشیم. اما اگر چند حالت ثبوتی متصور بود، آنگاه اگر دلیلی بر یکی از آنها داشته باشیم آن را مقدم می کنیم. اگر خیر باید برای احتمالات دیگر استحاله اش را ثابت کنیم
  - دقت کنید از هیچ قضیه تحلیلیه مستقیما حکم شرعی استنباط نمی شود.
- **ترکیبی:** وقتی در مقام اثبات ضرورت یا استحاله چیزی هستیم (محال یا ممکن بودن چیزی)
  - مثال: مثل بحث از اینکه آیا اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن است یا خیر. یا محال بودن امر به ضدین در زمان واحد یا مثلا اثبات استحاله تکلیف به غیر مقدور نتیجه اش این است که فردی که توانایی بر نماز خواندن در وقت ندارد، در خارج از وقت نمی خواهد نماز را قضا کند
  - چرا می گویند ترکیبیه چون مرکب است از اثبات موضوع و اثبات استحاله برای آن.
  - لذا با تقسیم بندی های فوق نتیجه می گیریم که تمام قضایای عقلیه فعلیه ترکیبیه، ادله عقلی مستقل می باشند چون استحاله یا ضرورت حکم را عقلا ثابت می کنند و باعث نفی یک حکم شرعی بدون استفاده از چیز دیگری می شوند

۴

- قضایای عقلی
  - **شرطیه:**
  - **فعلیه:**
    - **تحلیلی**
    - ترکیبیه

۵

ادله عقلی مستقل ترکیبی

- **سالبه:** دلیل عقلی که نفی حکم شرعی و استحاله آن را اثبات می کند.
  - مثال: تکلیف به هر چیز غیر مقدوری محال است
- **موجبه:** دلیل عقلی که وجود حکم شرعی و ضرورت آن را اثبات می کند
  - مثال: آنچه که عقل به قبح آن حکم می کند، شرع به حرمت آن حکم می نماید

۶

نکته اول: روشن است حکم به محال یا ممکن بودن چیزی پس از شناخت آن چیز است. از این رو باید ابتدا به قضایای تحلیلی پرداخت و بعد به قضایای ترکیبی

۷

نکته دوم: خود قضیه ترکیبی بر روی قضیه تحلیلی یا قضیه ترکیبی دیگر اثر دارد. مثلا اگر اخذ قصد قربت در متعلق حکم را اخذ کنیم، ممکن است تفسیرمان از واجب تعبدی متفاوت شود.

ملازمه میان حسن و قبح عقلی و امر و نهی شرعی (۱۱۴)

۱

دو نوع عقل

عقل نظری: بحث از هست ها و نیست هاست. مانند اجتماع نقیضین محال است، کل از جزء بزرگتر است و ...

مدرکات عقل نظری ذاتا منجر به جری عملی نمی شود و اقتضاء دستور به انجام یا ترک عمل نمی شود.

عقل عملی: عقلی که درک حسن و قبح ها را می کند مانند اینکه ظلم قبیح است و عدل حسن است.

مدرکات عقل عملی ذاتا مقتضی عمل هستند

محل بحث فعلی

۲

مرجع حسن و قبح یک امر به شایستگی آن امر بر می گردد. یعنی امر حَسَن امری است که صدور آن عقلاً شایسته است (راستگویی، امانتداری) و امر قبیح امری است که صدور آن عقلا ناشایست است (دروغگویی، خیانت)

این شایستگی (انبغاء)، امری است تکوینی (مانند گرما و سرما) و شرعاً جعل نشده است و نقش عقل نسبت به آن صرفا **درک کننده** است نه **ایجاد کننده و حکم کننده**.

به این ادراک عقلی تسامحا، «**حکم عقلی**» گویند.

۳

گفتیم حسن و قبح امور واقعی است که عقل آنها را درک می کند و مرجع آن به شایستگی و انبغاء آن امر بر می گردد. ولی برخی این دو را دو حکم مجعول عقلایی می دانند که برای مصالح و مفاسد نوع بشری و حفظ نظام تعایش خود اعتبار کرده اند. یعنی عقلا هر چه باعث بر هم زدن و اختلال نظام آنها می شود را قبیح می دانند. البته باید عموم عقلا آن را قبیح یا حسن بدانند و بر این اساس این دو از بقیه اعتبارات عقلا جدا می شوند

البته این صحیح نیست این به معنای حسن و قبح عقلا هست ولی این باعث ذاتی شدن نمی شود. اینها در حقیقت معتقدند خدا رئیس عقلاست ولی خدا لازم نیست طبق اعتبار عقلا عمل کند

دقت کنید نفس الامر برای قضایایی است که بدون فرض فارض صادق باشد یعنی اعتباری نباشد. مثلا جمله «چهار زوج است» به خودی خود صادق است اما چهار فرد است را باید کسی اعتبار کند فردیت را برای چهار. زید موجود، نفس الامرش عالم خارج است و برای صحتش فرض فارض نمی خواهد. به همین ترتیب العدل حسن و الظلم قبیح هم فرض فارض نمی خواهد .البته استبعادی ندارد که آنچه حسن است برای حفظ نظام تعایش بشری هم لازم باشد. لذا فرموده اند الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم

مشهور علما قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع را می پذیرند و برخی هم قائل به استحاله شده اند.آقای صدر هیچکدام را نمی پذیرند

۴

آیا بین حکم عقل و حکم شارع ملازمه وجود دارد؟ مثلا آیا اگر عقل به قبیح بودن چیزی حکم کند، شرع هم حکم به تحریم آن باید بکند؟ برای پاسخ بین عقل نظری و عملی تفکیک می کنیم:

۵

عقل نظری: درباره ملازمه بین حکم عقل نظری و حکم شارع، مرحوم شیخ می گوید چون احکام تابع مصالح و مفاسد است، اگر درک کنیم مصلحت الزامیه را و کشف کنیم مانعی هم وجود ندارد، از آن حکم شرعی وجوب کشف می شود.

البته مشکل این است که عقل ما راهی برای فهم مصالح جز اخبار شارع ندارد. چون حتی اگر ما بتوانیم مفاسد و مصالح را درک کنیم، نمی دانیم آیا مانعی در بین وجود دارد یا خیر. بطور مثال در هر تکلیف ملزمه ای که عقل به آن حکم کند، احتمال اباحه اقتضائیه وجود دارد یعنی ممکن است مصلحت ترخیص بودن و راحتی و آزادی عبد به مصلحت ملزمه درک شده توسط ما بچربد و خود همین مصلحت مانع از جعل شود

لذا چون ما نمی توانیم مستقلا مقتضی ها و مانع های احتمالی را تشخیص دهیم ملازمه ای بین احکام عقل نظری و شرع نیست

دقت کنید مصالح و مفاسد احکام در اسلام نوعیه است یعنی مصلحت نوع انسانها در طول زمان را تامین می کند. لذا ممکن است یک حکم ذاتا به مصلحت فرد خاصی در یک زمان خاص نباشد. البته باز آن فرد هم به جهت اطاعت از آن حکم، ماجور عندالله است و ممکن است خداوند مصلحت اخروی معادل آن را به او بدهد

۶

عقل عملی: اما برای بررسی ملازمه حکم عقل عملی و حکم شرعی، باید ابتدا ماهیت حسن و قبح را تعیین کنیم.

برخی اصولیون معتقدند حسن عقلی هر کاری مستلزم امر شارع بدان کار است و قبح عقلیِ هر کاری مستلزم نهی شارع از آن کار است. اما برخی دیگر گفته اند حسن و قبح دو گونه است:

۱) حسن و قبحی که متاخر از حکم شرعی است بدین معنا که انجام دادن امر شارع به اعتبار اطاعت امر مولی، حسن و انجام دادن نهی او به اعتبار مخالفت نهی مولی قبیح است.

در این موارد عقل مستقلا حسن و قبحی را درک نمی کند ولی چون خداوند بر اساس وجود مصلحت و مفسده واقعی امر و نهی کرده، عقل حسن و قبح آن را به طریق إنّی کشف می کند.

این همان قسمت کل ما حکم به الشرع، حکم به العقل است. یعنی حکم شرعی + حکم عقل به لزوم اطاعت امر مولی

در این موارد، استلزام معنا ندارد زیرا تسلسل ایجاد می شود.

مثال

مثل حسن نماز و قبح ربا

۲) حسن و قبحی که عقل مستقلا صرفنظر از امر و نهی شارع بدان پی می برد. مثل حسن امانتداری و قبح خیانت.

این همان قسمت کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع است.

در این موارد ملازمه بین حسن عقلی و امر شرعی به آن و قبح عقلی و نهی شرعی از آن وجود دارد. اما امر و نهی شرع، ارشادی است نه مولوی. البته دایره این موارد بسیار کوچک است.

مثلا امر به اطاعت در آیه شریفه «اطیعوا الله و اطیعو الرسول» امر ارشادی است نه مولوی چون عقل مستقلا حسن اطاعت از امر مولی را می فهمد.

حجیت استقراء و قیاس
(۱۱۵)

۱

احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد و ملاکاتی است که مولی مقرر نموده است.

← گاه عقل از طریق استقراء یا قیاس، ملاک حکم شرعی را حدس می زند و آن را به موارد دیگری که همان ملاک موجود است، تعمیم می دهد.

← حال باید ببینیم آیا این تعمیم دادن ها صحیح است و حجت است یا خیر؟

۲

این تعمیم دادن ها از دو نوع است:

استقراء: یعنی فقیه احکام بسیاری را که در یک حالت مشترکند ملاحظه می کند و پی ببرد که مناط و ملاک حکم در تمام آن موارد، وجود آن حالت مشترک است. سپس آن حکم را به سایر مواردی که آن مناط موجود است سرایت دهد.

مثال

مثلا تعداد بسیاری از احکام را می بیند که در آنها جاهل بودن مکلف، باعث معذور بودن او می شود (مانند آنکه اگر محرم جهلا لباس دوخته پوشید چیزی بر او نیست و اگر مسافر جهلا روزه گرفت و نماز چهار رکعتی خواند، اعمالش صحیح است). سپس فقیه می بیند که جهل همان صفتی است که میان تمام آنها ملاک در معذریت است پس حکم را به دیگر حالات جهل که شارع حکم معذریت را در آن موارد تصریح نکرده تعمیم می دهد.

قیاس: یعنی انسان حالات و صفاتی که محتمل است در یک یا چند حکم دخیل باشد را بررسی کند و با تامل و حدس و به استناد به ذوق شریعت پی ببرد که فقط یکی از آنها می تواند مناط حکم باشد. آنگاه حکم را بر حکم دیگری که همان مناط را دارد تعمیم دهد.

مثال

مثلا حرمت خمر را بدلیل رنگ یا بو یا خاصیت مست کنندگی آن بداند سپس ببیند چون صفات دیگر در مشروبات حلال هم هست پس با کشف ظنی بگوید ملاک حرمت آن مست کنندگی است و لذا حکم کند نبیذ هم بدلیل مست کنندگی حرام است.

۳

حجیّت استقراء و قیاس:

← در حالت کلی نه استقرا و نه قیاس هیچکدام در دامنه شرع حجت نیستند.

استقراء: استنتاجی که بر استقرا استوار است <u>**غالبا ظنی**</u> است زیرا استقرا بطور معمول ناقص است و به درجه یقین نمی رسد.

← البته ممکن است در موردی استقراء ناقص هم به درجه قطع برسد که در اینصورت حجت است در مواردی هم که استقرا تام است، حجت است.

عمده علوم تجربی امروز بر اساس استقراء استوار است که ناقص است ولی عقلا به آن عمل می کنند.

قیاس: استنتاجی که بر قیاس استوار است <u>**همواره ظنی**</u> است و قابل اعتماد و حجت نیست.

۴

خلاصه: در حالت کلی تعیین ملاک حکم، که به منزله علت حکم شارع است، توسط استقرا و قیاس امکان پذیر نمی باشد.

حجّیّت دلیل عقلی
(۱۱۶)

۱
دلیل عقلی بر دو نوع است

۲
ظنی: مانند استقرای ناقص و قیاس فقهی (تمثیل) که حجت نیستند.

حجّت نیست

۳
قطعی: که باعث حصول علم به حکم شرعی می شود که حجت است و حجّیّت آن از باب حجّیّت قطع طریقی است.

حجّت است

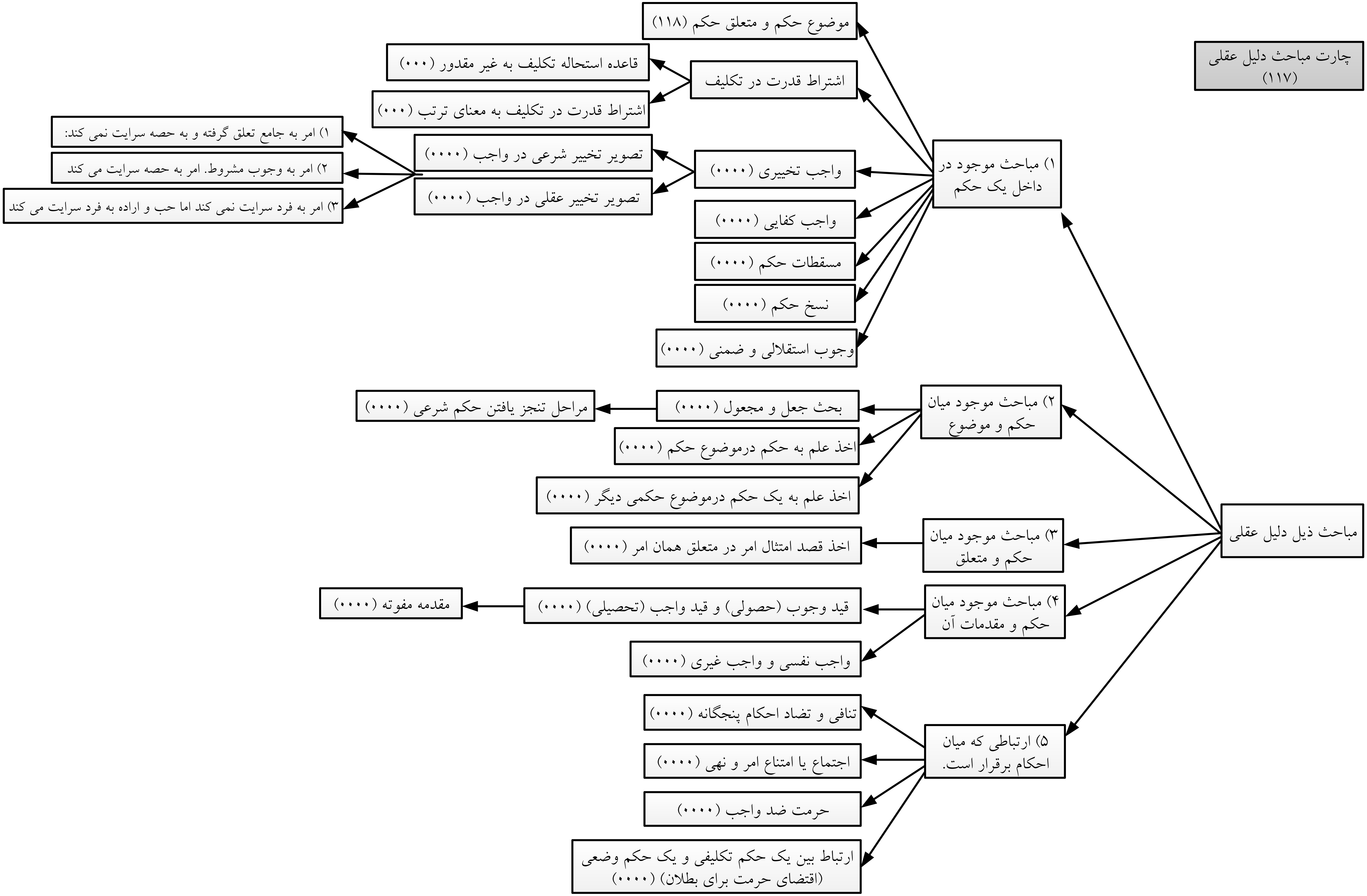
مثال
مانند قاعده عقلی استحاله تکلیف به غیر مقدور

اخباریون می گویند قطع به حکم شرعی ناشی از دلیل عقلی حجت نیست و دلیلشان این است که ادعا می کنند که در موضوع احکام شرعی قیدی اخذ شده مبنی بر اینکه اگر کسی توسط پیمودن مقدمات عقلی قاطع به یک حکم شرعی شد، آن حکم شرعی در حق او فعلیت ندارد. به تعبیر دیگر این شخص عالم به جعل حکم است اما مجعول وجود نخواهد داشت. یعنی قانون بیان شده در حق او به فعلیت نمی رسد. مانند اینکه بگوییم روزه گرفتن در حق عاجز به فعلیت نمی رسد می توان گفت در حق قاطع به حکم از طریق دلیل عقلی هم به فعلیت نمی رسد.

اما این نادرست است زیرا اگر منظور از قطع عقلی، قطع به مجعول باشد، حتما تکلیف ثابت می شود چون اگر از هر طریقی ما قطع به ثبوت حکم داشته باشیم آن حکم بر ما حجت می شود. اگر منظور قطع به جعل باشد، اخباریون می گویند چون عقل جزء العله جعل حکم را فهمیده و علم به برخی قیود داخل در جعل باعث علم به مجعول نمی شود، حجت نیست اما این خلاف فرض است زیرا بحث ما در مواردی است که عقل علت تامه را با قطع کشف کند این یعنی حتما حکم جعل هم شده است و مساوی علم به مجعول می شود.

قائلین به عدم حجّیّت عقل به روایاتی استناد می کنند مانند اینکه همه شرق و عالم را بگردید هیچ حرف صحیحی پیدا نمی کنید مگر در خانه اهل البیت(ع)

اما این روایات ربطی به کنار گذاشتن عقل ندارد. منظور برخی از این روایات این است که ادله عقلیه ظنیه حجت نیستند مانند روایاتی که قیاس را رد می کنند که محل بحث ما نیست و برخی هم دلالت می کنند که اگر ولایت نداشته باشید، عباداتتان قبول نیست و خلاصه اینکه اگر بدون شاگردی در خانه اهل البیت مستقلا با عقل بخواهید راه را بپیمایید قطعا گمراه می شوید.


چارت مباحث دلیل عقلی (۱۱۷)
مباحث ذیل دلیل عقلی
۱) مباحث موجود در داخل یک حکم
موضوع حکم و متعلق حکم (۱۱۸)
اشتراط قدرت در تکلیف
قاعده استحاله تکلیف به غیر مقدور (۰۰۰)
اشتراط قدرت در تکلیف به معنای ترتب (۰۰۰)
واجب تخییری (۰۰۰۰)
تصویر تخییر شرعی در واجب (۰۰۰۰)
تصویر تخییر عقلی در واجب (۰۰۰۰)
۱) امر به جامع تعلق گرفته و به حصه سرایت نمی کند:
۲) امر به وجوب مشروط. امر به حصه سرایت می کند
۳) امر به فرد سرایت نمی کند اما حب و اراده به فرد سرایت می کند
واجب کفایی (۰۰۰۰)
مسقطات حکم (۰۰۰۰)
نسخ حکم (۰۰۰۰)
وجوب استقلالی و ضمنی (۰۰۰۰)
۲) مباحث موجود میان حکم و موضوع
بحث جعل و مجعول (۰۰۰۰)
مراحل تنجز یافتن حکم شرعی (۰۰۰۰)
اخذ علم به حکم درموضوع حکم (۰۰۰۰)
اخذ علم به یک حکم درموضوع حکمی دیگر (۰۰۰۰)
۳) مباحث موجود میان حکم و متعلق
اخذ قصد امتثال امر در متعلق همان امر (۰۰۰۰)
۴) مباحث موجود میان حکم و مقدمات آن
قید وجوب (حصولی) و قید واجب (تحصیلی) (۰۰۰۰)
مقدمه مفوته (۰۰۰۰)
واجب نفسی و واجب غیری (۰۰۰۰)
۵) ارتباطی که میان احکام برقرار است.
تنافی و تضاد احکام پنجگانه (۰۰۰۰)
اجتماع یا امتناع امر و نهی (۰۰۰۰)
حرمت ضد واجب (۰۰۰۰)
ارتباط بین یک حکم تکلیفی و یک حکم وضعی (اقتضای حرمت برای بطلان) (۰۰۰۰)

موضوع حکم و متعلّق حکم (۱۱۸)

۱

حکم دو المان دارد:

احکام شرعی وجود خارجی ندارند و نوعی اعتبار هستند

موضوع حکم ← اموری که فعلیت حکم متوقف بر آنهاست

مثال
- فرد مستطیع برای حکم وجوب حج
- فرد غیر مسافر غیر مریض و هلول ماه رمضان برای حکم وجوب روزه ماه رمضان

متعلّق حکم ← همان چیزی که به مکلف به آن تکلیف شده (نفس عمل) در واجبات: فعل مامور به و در محرمات: فعل منهی عنه

مثال
- حج و روزه
- حرمت ربا

۲

فعلیت حکم متوقف بر فعلیت موضوع است ← فعلیت موضوع «سبب» فعلیت حکم «مسبب» است ← رتبه فعلیت موضوع مقدم بر رتبه فعلیت حکم (مجعول) است.

۳

نتیجه ۱: بنابراین هر چیزی که مسبَّب از خود حکم است نمی تواند موضوع آن حکم باشد ← مثلا علم به حکم که فرع و متاخر از وجود حکم است نمی تواند موضوع برای حکم باشد بنابراین علم به حکم دخالتی در فعلیت حکم ندارد و احکام شرعی در حق عالم و جاهل فعلیت دارد و یکسان است مگر آنکه خود شارع خلاف آن را تصریح کند.

من مخالف این نظر هستم چون علم به حکم فرع بر جعل حکم است نه فرع بر مجعول
جعل –> علم –> مجعول

۴

نتیجه ۲: بنابراین هر چیزی که در زمره موضوع حکم است، نمی شود حکم، داعی بسوی ایجاد آن باشد. ← حکم داعی بسوی **موضوع خود** و **عناصر موضوع خود** نیست!

مثال

استطاعت مالی موضوع حکم حج است. پس اگر کسی مامور به ادای حج شد، یعنی حتما مستطیع بوده است نه اینکه وجوب حج بمعنای این است که مکلف باید بدنبال کسب روزی برود تا به زور مستطیع شود تا حج بجای بیاورد. حج داعی بسوی تحصیل استطاعت نیست.

۵

متعلّق حکم (نفس عمل) همیشه متاخر از خود حکم است چون تا امر نباشد، ماموربه وجود ندارد. ← فعلیت حکم سبب ایجاد متعلّق و داعی (ایجاد انگیزه) بسوی آن است. ← حکم تنها بسوی متعلّق خود محرکیت دارد و داعی بسوی آن است و محال است حکم محرک بسوی موضوع خود و عناصر موضوع باشد ← وجوب نمی گوید موضوع را محقق کن (تا حکم فعلیت یابد) بلکه می گوید اگر حکم فعلیت یافت، تو متعلق این وجوب را محقق کن.

مثال

اینکه روزه بر شخص غیر مسافر واجب است به این معنا نیست که ما نباید مسافرت برویم تا روزه فعلیت یابد.

قاعده استحاله تکلیف به غیر مقدور (۱۱۹)

۱

تکلیف از دو حیث به وجود قدرت مشروط است:

- ۱) استحاله تکلیف به غیر مقدور **(قدرت تکوینی به معنای اخص)**
- ۲) اشتراط قدرت در تکلیف به معنای ترتب **(قدرت تکوینی به معنای اعم)**

۲

محال بودن تکلیف به غیر مقدور از دو جنبه قابل بررسی است

- ۱) استحاله عقاب بر تکلیف غیر مقدور ← زیرا حق الطاعه به امور غیر اختیاری امتداد ندارد و مواخذه کردن، مشروط به قادر بودن مکلف است
  - مثال: مثلا مولی انسان لال را بر ترک قرائت در نماز مواخذه نمی کند.
- ۲) استحاله جعل تکلیف بر امر غیر مقدور (مستقل از عقاب یا عدم آن) ← یعنی محال است مولی به چیزی که انجام دادن آن ذاتا غیر مقدور است تکلیف کند.
  - مثال: تکلیف کردن انسان لال بر قرائت در نماز یا تکلیف کردن انسان بر ختم قرآن در یک ثانیه
  - ← این جنبه، ثمره اصولی دارد و مورد بحث فعلی ماست

۳

پس سوال این است که آیا تکلیف شرعی مشروط به قدرت است یا خیر؟ ← ثمره بحث؟ ثمره بحث این است که:

- اگر اثبات شود که تکلیف مشروط به قدرت است، آنگاه تکلیف تنها نسبت به مکلف قادر ملاک دارد ← لذا مثلا در مورد فردی که بی هوش بوده و در وقت، عاجز از خواندن نماز است، ملاکی از دست او نرفته و ملاک در حق او فعلیت ندارد ← پس بعد از حصول قدرت و به هوش آمدن نمی خواهد قضا بجا آورد.
- اما اگر اثبات شود که تکلیف مشروط به قدرت نیست، ملاک در حق عاجز هم فعلیت دارد ← لذا فرد بی هوش بعد از حصول قدرت باید قضا کند زیرا «اقض مافات کما فات» شامل فوت ملاک هم می شود

۴

حال ببینیم کدام نظر صحیح است؟ ← برای فهم صحیح پاسخ باید مساله را ابتدا در مقام ثبوت و سپس مقام اثبات بررسی کنیم

۵

اول: مقام ثبوت: ← چون حکم مراتب مختلف دارد باید قدرت را در همه این مراحل بررسی کنیم. یعنی مرحله ملاک،اراده، مرحله جعل یا اعتبار، مرحله فعلیت ومرحله تنجز یا ادانه.

- **مرحله ملاک:** ← در مرحله ملاک، قدرت شرط نیست یعنی ممکن است عمل برای کسی هم که قادر نیست مصلحت داشته باشد
  - مثال: ختم قرآن در یک ثانیه ممکن نیست ولی اگر اتفاق بیفتد مصلحت دارد و می توان فرض کرد مولی انجام آن را دوست داشته باشد
  - قدرت شرط نیست
- **مرحله اراده:** ← در مرحله اراده (که اراده تشریعی است نه تکوینی) که نشان دهنده شوق مولی است هم قدرت دخیل نیست یعنی عقل می گوید محال نیست اراده مولی به آن تعلق گیرد.
  - مثال: ممکن است مولی بخواهد همه نماز شب بخواهند ولو می داند قادر نیستند
  - قدرت شرط نیست
- **جعل و اعتبار:** ← در مرحله اعتبار گفتیم که به هر داعی انشاء کنیم مصداق واقعی آن داعی است. حال اگر مولی صیغه امر و انشائیه را بکار برد به داعی اخبار، مثل اینکه بگوید اغسل ثوبک من ابوال ما لا یاکل لحمه، ارشاد می کند و اخبار می کند به چند حکم، تحریک نمی کند ← اما واقعیت این است که تقریبا در همه موارد امر شرعی، مولی امر می کند به داعی تحریک عبد. در این موارد که به امر به داعی تحریک است، عقل می گوید مولی نمی تواند غیر قادر را تحریک کند. زیرا وقتی او نمی تواند تحریک شود، تحریک مولی می شود لغو. ← لذا قدرت شرط ضروری در این مرحله است زیرا جعل و اعتبار ناشی از داعی بعث و تحریک (یا زجر) است یعنی مولی با جعل وجوب می خواهد مکلف را به ادای آن وادار کند و محال است قصد تحریک شخص عاجز در نفس شارع ایجاد شود.
  - قدرت شرط است
- **فعلیت و تنجز:** ← در مرحله فعلیت و تنجّز هم قدرت حتما دخیل است زیرا عقل تکلیف غیر مقدور را در دامنه حق الطاعه نمی داند. یعنی عقل در فرض عجز، تکلیف را منجز نی داند و لذا استحقاق عقاب نمی بیند
  - قدرت شرط است

قاعده استحاله تکلیف به غیر مقدور (۱۲۰)

۱

دوم: مقام اثبات

← قدرت شرط ضروری در تکلیف است زیرا در مقام اثبات به سراغ خطاب شرعی (ظاهر امر ونهی شارع) می رویم و از ظهور تصدیقی آن می فهمیم که حکم به داعی بعث و تحریک است و هر داعی دیگری خلاف ظاهر است (بحث امر و نهی)

← از طرفی خطاب شرعی به دلالت مطابقی کاشف از اعتبار و جعل است و چون هر حکم دارای مبادی خاص خود است، خطاب شرعی به دلالت التزامی کاشف از وجود ملاک و اراده است.

۲

پس از بیان این مقدمه، در پاسخ به این سوال که آیا تکلیف شرعی مشروط به قدرت است یا خیر دو دسته نظر وجود دارد:

در همه این حالات، مستقل از مورد بیان شده، مکلف در حالت عجز تکلیف ندارد و معذور است. فقط بحث در این است که باید قضا کند یا خیر

۳

۱) دسته اول: قائلین به مطابقت مدلول مطابقی و التزامی:

← می گویند خطاب امر و اعتبار، که مدلول مطابقی است، مشروط به قدرت است و چون مدلول التزامی (ملاک و اراده) تابع مدلول مطابقی است، لذا ملاک و اراده هم مشروط به قدرت هستند.

← در نتیجه اثباتا راهی وجود ندارد که اثبات کنیم برای عاجز ملاک وجود دارد و اقض مافات کما فات را نمی توان جاری کرد

← **قضا واجب نیست!**

اینجا که قدرت در ملاک دخیل است گویند قدرت شرعا در تکلیف دخیل است (**قدرت شرعیه**) یعنی فقط شارع می تواند تعیین کند که آیا قدرت در مرحله ملاک شرط است یا نه و عقل راهی ندارد

← اگر قدرت در مرحله ملاک و اراده دخیل باشد و مولی در مرحله جعل به آن تصریح کند، به آن قدرت شرعی گویند چون اگر دخیل باشد عقل را راهی برای فهم آن نیست و می گوید می تواند قدرت دخیل باشد یا نباشد لذا باید شارع در جعلش بیان کند.

← مثلا خدا وجوب وفای به نذر را مشروط کرده به اینکه نذر مذکور با هیچ حکم الهی اعم از واجب یا حرام تزاحم نداشته باشد یعنی «ان شرط الله قبل شرطکم». پس اگر ما نذر کردیم اگر خدا به من فرزندی بدهد، من عرفه می روم کربلا. حال آمدیم آن سال مستطیع حج هم شد، ظاهرا تزاحمی اینجا پیش می آید. بنابراین اینجا طبق لسان بالا باید حج برود چون شرط خدا قبل شرط ماست. با وجوب حج، موضوع وجوب وفای به نذر فعلی نمی شود تا تزاحمی پیش بیاید. پس در این موارد اساسا تزاحمی و ترتبی وجود ندارد. یعنی اینجا اهم و مهم نداریم زیرا با وجود حج اساسا دومی ملاک فعلی ندارد. این موارد را می گوییم مشروط به قدرت شرعی

۴

۲) دسته دوم: قائلین به عدم مطابقت مدلول مطابقی و التزامی. که در اینجا دو حالت وجود دارد:

← الف) اگر بپذیریم که یک مخصص متصل مانند مخصص لبی عقلی وجود دارد به این معنا که بپذیریم که عقل بصورت روشن به اختصاص همه احکام مطلق در مرحله خطاب شرعی به حالت قدرت حکم می کند:

← در نتیجه خطابات شرعی که مطلق است و مقید به قادرین نشده، به قرینه حکم عقل از اطلاق می افتند و به قادرین اختصاص می یابند و لذا در حق عاجز ملاک وجود ندارد

← **قضا واجب نیست!**

گویند قدرت عقلا در تکلیف دخیل است (**قدرت عقلیه**)

← یعنی اگر شارع در جعلش تصریح نکند که قدرت در ملاک دخیل است و ما چون در مرحله اعتبار با عقل می فهمیم که دخیل است به آن قدرت عقلی گویند

← ب) اگر قائل به مخصص لبی عقلی نباشیم، از اطلاق خطاب شرعی به دلالت التزامی می توان فهمید که ملاک در حق عاجزین هم موجود است

← **قضا واجب است!**

← پس قدرت شرعی یعنی ملاک فقط برای قادرین است اما قدرت عقلی یعنی ملاک برای اعم از قادر و غیر قادر است

۵

مثال: فردی آبی دارد و قبل از رسیدن وقت نماز، آب را زمین بریزد و خود را عاجز کند:

خلاصه: اگر خطاب شرعی بطور مطلق داشتیم و در خود خطاب، حکم مقید به قدرت نشده بود:

در مثال بیان شده:

در حالت ۱): قدرت، <u>**شرعا**</u> در حکم دخیل است.	**عدم وجوب قضا**	این تعجیز جایز است
در حالت ۲الف): قدرت، <u>**عقلا**</u> در حکم دخیل است.	**عدم وجوب قضا**	این تعجیز جایز است
در حالت ۲ب): قدرت، در حکم دخیل نیست.	**وجوب قضا**	این تعجیز جایز نیست

۶

سوال مهم این است که چرا حکم شامل جاهل یا عاصی می شود ولی شامل عاجز نمی شود؟ چه فرقی بین اینهاست؟

← پاسخ این است که حکم برای جعل داعی امکانی است یعنی «لو وصل وانقاد لحرکّه» یعنی اگر مکلف حکم را فهمید (جاهل نبود) و منقاد هم بود (عاصی نبود) تحریک می شود. یعنی دو تا لو دارد. ولی در قدرت، عاجز اساسا نمی تواند قدرت داشته باشد

۷

قدرت عقلی همیشه است ولی احراز قدرت عقلی باید بشود. در مقام شک بین قدرت عقلی و قدرت شرعی، اصل بر این است که قدرت در مرتبه جعل دخیل است یعنی مدلول مطابقی عقلا مقید به قدرت است و مطلق نیست ولی اینکه در ملاک هم دخیل هست یا دخیل نیست نیاز به دلیل داریم و اصلی در مقام وجود ندارد

← حال از کجا بفهمیم قدرت عقلی است نه شرعی؟

← همین که فِقهیاً و خارجاً اثبات شد که باید مقدمه را بیاوریم ما کشف می کنیم که ملاک شامل غیر قادر هم می شود در غیر اینصورت لازم نیست. پس اگر در ظاهر دلیل بود که گفت ملاک شامل غیر قادر هم می شود می فهمیم که باید برویم مقدمه را بیاوریم. هر جا هم که فقها اجماعی داشتیم یا دلیلی داشتیم که مقدمه را باید تحصیل کنیم می فهمیم قدرت عقلی است. اما اگر قدرت شرعی بود دیگر نیازی به تحصیل مقدمه نیست.

۸

محدوده این قدرت:

← منظور از قدرت این است که حکم و فعل تحت اختیار باشد. قدرت لزوما به معنای عجز تکوینی نیست بلکه این قاعده شامل هر تکلیفی می شود که اختیارا بطور معمول نشود انجام داد پس آن تکلیف از تحت قدرت خارج محسوب می شود. یعنی ممکن است تکوینا بتواند آن را انجام دهد ولی بطور معمول و اختیارا نشود انجام داد. مثلا ممکن است فردی نتواند حصاری را پاره کند ولی اگر حیوان درنده ای او را تهدید کند آن را پاره کند.

← ناگفته پیداست آنچه در تحت اختیار انسان نیست حتما خارج از قدرت است مثل ضربان قلب یا پرواز کردن. یا اموری که اساسا تحت اختیار ما نیست مثل طلوع خورشید

ثمره شرط قدرت در تکلیف (۰۰۰)

۱

گفتیم ثمره قدرت در مرحله تنجز معلوم است یعنی مشخص است که اگر کسی عملی را بدلیل اینکه قدرت بر انجام آن ندارد، انجام نداد قطعا مستحق عقاب نیست. اما ثمره قدرت در مرحله جعل چیست؟

۲

ثمره قدرت در مرحله جعل:

۳

ثمره اول:

اگر طبق نظر مشهور احکام عقلاً منوط به قدرت باشند، ثمره اش این است که تکلیف برای عاجز وجود ندارد، پس برای او فعلی نمی شود و چون در مرحله جعل، قدرت دخیل است، می فهمیم که ملاک شامل عاجز وجود ندارد.

پس اگر مثلا در وقت نماز را نتوانست بخواند در خارج وقت لازم نیست بخواند. بله داریم «اقض مافات کمافات» یعنی آنچه از تو فوت شده، همانطور که فوت شده بجای آور و قضا کن. ولی چون ملاک برای عاجز ندارد، اساسا تحت قاعده «اقض مافات کمافات» قرار نمی گیرد چون چیزی از او فوت نشده است

ممکن است سوال شود از اینکه حکم شامل عاجز نمی شود نمی توان مستقیما گفت پس ملاک هم ندارد زیرا اینکه جعل شامل عاجز نمی شود یعنی مدلول مطابقی ساقط شده، حال قاعدتا اگر ما معتقد باشیم که مدلول التزامی از مطابقی تبعیت می کند فقط می توان گفت پس عاجز ملاک هم ندارد ولی چرا آقای صدر هم که به تبعیت مدلول التزامی از مطابقی اعتقاد ندارند، بدون بیان این تفصیل مستقیما نتیجه گرفت ملاک ندارد و همین نتیجه را می گیرند که عاجز ملاک ندارد؟

پاسخ این است که قدرت مقید لبی متصل است پس از اول شامل غیر قادر نمی شود لذا اساسا بحث تبعیت پیش نمی آید. بحث تبعیت جایی است که ابتدا یک ظهوری شکل بگیرد، و به تبع مدلول مطابقی ظهوری برای مدلول التزامی هم شکل بگیرد، سپس مقید منفصلی بخشی از افراد مدلول مطابقی را از حجیّت ساقط کند، بعد بحث می شود که آیا مدلول التزامی آن سر جایش هست یا نه. اما اگر از اول مقید متصلی داریم که باعث شود دامنه مدلول مطابقی از اول خاص باشد، مدلول هم مطابق خاص شکل می گیرد. در اینجا هم چون قید قدرت، قید متصل است یعنی نماز بخوان اگر قدرت داری، از اول مدلول خاص است لذا در صورت عدم قدرت مدلول التزامی ندارد که تابع باشد یا نباشد پس ملاکی برای عاجزین نخواهد بود.

این نکته کاربرد زیادی دارد. مثلا آیه داریم زانی را صد ضربه شلاق بزنید، سپس مخصصی می آید می گوید محسنین از اینها را رجم کنید. حال سوال این است که اگر ما قادر بر رجم نیستیم، می توانیم همان صد ضربه را بزنیم؟

اینکه گفته اگر محسنه بوده رجم کنید، از اول منوط به قدرت است. و اشتراط به قدرت هم قید لبی متصل است نه قید لبی منفصل و لذا از اول نمی گذارد ظهور عام شکل بگیرد و از اول ظهور را بطور خاص تشکیل می دهد. آن صد ضربه هم خاص غیر محسنین است. پس اگر قدرت نداریم بر رجم، دیگر نمی توان صد ضربه زد.

گفتیم ما از اطلاق در عالم جعل، می فهمیم اطلاق در مرحله اراده را و از اطلاق در مرحله اراده می فهمیم اطلاق در مرحله ملاک را اما زمانی از اطلاق اثباتی می توان اطلاق ثبوتی را بفهمیم که مولی بیان داشته باشد.

حال در مقام فرض کنید ملاک مولی موسع است و شامل عاجزین هم بشود، در اینصورت مولی نمی تواند در مرحله جعل و اعتبار خطابش را مطلق بگوید زیرا عقل می آید و آن را تخصیص می زند. پس اگر حکم برای همه ملاک دارد، مولی باید بیاید صریحا از این ملاک اخبار کند (نه با اطلاق).

۴

ثمره دوم:

اگر فعلی خارج از اختیار مکلف است ولی اتفاقا آمد و آن فعل را انجام داد، حکمش چیست؟

اگر قائل به مخصص لبی عقلی نباشیم، در اینصورت مکلف مصداق واجب را آورده و دیگر نیازی نیست بعد از استیفای ملاک آن را مجددا بجای آورد. اما اگر قائل به اشتراط قدرت باشیم، آن عمل اتفاقی او محسوب نمی شود و ملاکی هم ندارد

۵

ثمره سوم:

اگر فردی قادر باشد ولی خود را تعجیز کند و عاجز نماید حکمش چیست؟ این چند حالت دارد:

حالت اول اینکه مکلف عصیان کند مثل اینکه آنقدر نماز را به تاخیر بیندازد تا دیگر فرصت خواندن نماز نداشته باشد.

در این حالت چون ادانه بر آن هست، مستحق عقاب است. دقت کنید چون اشتراط قدرت قید عقلی است، از این حیث که خطابی وجود ندارد، فرقی نمی کند بین کسی که از اساس عاجز بوده با کسی که خودش را عاجز کرده. تفاوت آنها در این است که اولی عقاب ندارد ولی دومی عقاب دارد.

حالت دوم اینکه مکلف عصیان نکند ولی تعجیز کند یعنی وقت دارد ولی قبل از وقت آبی که داشت را بریزد

در اینصورت با عاصی یکسان است. زیرا عقل می گوید قادر بودی و مستحق عقابی

حالت سوم زمانی که بدلیلی خارج از اختیار او عاجز شود.

در این حالت اگر یکدفعه آن عامل پیش بیاید ایرادی بر او نیست اما اگر سهل انگاری کند و بداند عامل تعجیز ممکن است پیش بیاید ممکن است ادانه بر او باشد و مستحق عقاب باشد

البته دقت کنید در حالت سوم، اگر فرد برای یک زمان محدودی قادر بوده ولی بعد بطور غیر عمدی عاجز شده، برخی معتقدند عقاب دارد. البته این بستگی به مبنای ما دارد اگر قدرت را حدوثا شرط در تکلیف دانیم یا هم حدوثا و بقائا. طبق مبنای حدوثا، یعنی اینکه کفایت می کند که مکلف تنها یک لحظه هم قادر باشد، این فرد مستحق عقاب است اما طبق مبنای دوم خیر زیرا علاوه بر حدوث، بقاء قدرت هم لازم است.

این در مورد استحقاق عذابش اما در مورد تکلیف در هر سه حالت تکلیف ساقط است یعنی لذا در حالت اول و دوم عقاب دارد ولی تکلیف ندارد ولی در حالت سوم نه عقاب دارد نه تکلیف

۶

ثمره چهارم:

اگر امر به جامعی برود که همه حصص آن غیر مقدور باشد که می رود تحت بحث استحاله تکلیف به غیر مقدور. اما اگر جامعی بود که برخی حصص آن مقدور و برخی دیگر غیر مقدور بودند چه؟ بحثی که هست این است که آیا جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور است یا نه. یعنی آیا تکلیف به جامع تعلق می گیرد؟ اگر جامعی داشتیم که یک حصه اش مقدور بود و یک حصه اش تحت اختیار ما نبود، آیا آن جامع مقدور است؟

مسلم است تعلق تکلیف به جامع به شکل اطلاق شمولی که محال است. اما در تعلق آن به جامع به شکل اطلاق بدلی محل اختلاف است. مثلا اگر گفتند برو آب بیاور، که یک حصه اش آبی است که در منزل شماست و دیگری آبی در تانزانیا. اینجا دو نظر وجود دارد:

مرحوم نائینی معتقدند جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور نیست به این معنا که امری که رفته روی چنین جامعی، در حقیقت رفته روی همان حصه ای که مقدور است و امر به دیگری اساسا منجّزیت ندارد

مشهور می گویند جامع در چنین مواردی مقدور است به نحو اطلاق بدلی، زیرا جامع در ضمن یکی از افراد هم محقق می شود لذا مولی می تواند امر کند به آن. عقل می گوید جامع قابل تطبیق به همه حصص است گرچه برخی از تحت قدرت مکلف خارج هستند. دقت کنید در اطلاق بدلی مولی نمی گوید من همه حصص را می خواهم بلکه می گوید آیا تو می توانی امر مرا در ضمن اینها اتیان کنی؟ که عقل می گوید بله. نظر صحیح هم همین است

ثمره این بحث چیست؟ گفتیم غیر مقدور چیزی است که در اختیار مکلف نباشد، و اگر مکلف بدلایلی صدفتا مثل فشاری با اختیار خود، آن را انجام دهد...

بنا بر مبنای اول اگر مکلف رفت و حصه غیر مقدور را آورد، واجب و جامع را اتیان نکرده و بعدا باید آن را قضا کند. اما اگر مبنای ما این باشد که جامع بین مقدور و غیر مقدور مقدور است که مبنای مشهور هم همین است، اگر مکلف آن حصه غیر مقدور را بیاورد، مصداق واجب و جامع را آورده.

اشتراط قدرت در تکلیف به معنای ترتب (۱۲۲)

۱

دو معنا از اشتراط قدرت در تکلیف:

قبلا گفتیم تکلیف شامل انسان عاجز نمی شود. مثلا نجات غریق واجب است اما اگر مکلف شنا بلد نباشد، در ترک نجات غریق معذور است.

قدرت تکوینی به معنای اخص

برخی مواقع دست بسته بودن و عاجز بودن تکوینی نیست و بدلیل آنست که خود مولی دست ما را بسته. مثل اینکه دو واجب داریم و مولی می گوید باید واجب اهم را انجام بدهی. در این موارد عقل می گوید شرط تنجز تکلیف این است که هم قدرت تکوینی بر انجام آن داشته باشی هم تکلیف اهم دیگری را مولی بر عهده شما در آن واحد نگذاشته باشد

لذا هر تکلیفی مشروط است به عدم اشتغال (امتثال) به تکلیف دیگری که مضاد تکلیف اول است و در عین حال کم اهمیت تر از آن هم نیست. (یا هم رتبه است یا اهم از تکلیف اول است)

این قید، حتی اگر مولی در خطابش تصریح نکند هم به حکم عقل در تکلیف دخیل است.

مثلا اگر مکلف قادر به نجات یک غریق است، ولی به نجات غریق دیگری اشتغال دارد که مانند غریق اول است و نمی تواند آن دو را همزمان نجات دهد، تکلیف نجات دومی از او ساقط است

قدرت تکوینی به معنای اعم

۲

همه قبول دارند که اگر مکلف واجب اهم را به هر دلیلی انجام نداد و واجب مهم را انجام داد، مورد قبول است. حال باید دید چطور صحیح بودن این را تحلیل می کنند

در تحلیل این مطلب، دو نظر وجود دارد:

۳

۱) قائلین به ترتب:

آقای صدر و خویی

می گویند تکلیف به ضدین به نحو ترتب ممکن است یعنی دو تکلیف متزاحم که اهمیت یکسان دارند، هر کدام مشروط به عدم «**اشتغال**» به دیگری است یعنی شرط امر داشتن یک واجب این است که نباید **مشغول به امتثال** واجب دیگر بشوی. موافقین ترتب می گویند اطلاق صیغه امر می گوید که هر واجبی منوط است به عدم اشتغال به واجبی که اهمیتش کمتر از این نباشد. یعنی صل می گوید نماز بخوان مگر اینکه **مشغول** به واجب مهمتر دیگری مثل ازاله شده باشی، نه مگر اینکه **امر به واجب مهمتری شده باشی** که نظر مخالفین ترتب است. ضمنا دو تکلیف متزاحم که یکی اهم و دیگری مهم است، تکلیف مهم مشروط به عدم اتیان اهم است و لا عکس. که این اعتقاد سه نتیجه به همراه دارد:

۱) همه وجوبهای هم ردیف بالقوه و بالترتب بر گردن است.

۲) در صورت ترک همه، عقاب ترک همه آنها بر گردن است (تعدد عقاب)

قائلین به ترتب هم می گویند تعدد عقاب مشکلی ندارد چون این مکلف در واقع به چند امر مولی اعتنا نکرده

۳) در صورت عدم اتیان واجب اهم، واجب مهم امر دارد و سر جایش است چون مکلف اشتغال به واجب دیگر ندارد.

۴

۲) مخالفین ترتب:

آخوند خراسانی

می گویند فرضیه ترتب محال است و شرط امر داشتن یک واجب این است که نباید **تکلیف و امر** به واجب دیگر بشوی. چون با قبول ترتب، مکلف در حالتی که هر دو ضد را ترک می کند، هر دو امر در حق او فعلیت و ثبوت پیدا می کند. زیرا شرط فعلیت یافتن هر کدام، عدم اشتغال به دیگری است که تحقق می یابد و این به این معناست که هر دو ضد در آن واحد از مکلف خواسته شده که محال است. علاوه بر این اگر بر فرض محال مکلف هر دو ضد را هم اتیان کند، هیچکدام را آنگونه که خواسته شده، بجای نیاورده است. که این هم سه نتیجه می دهد:

۱) همه وجوبهای همردیف علی البدل بر گردن است.

۲) در صورت ترک همه، فقط یک عقاب متوجه مکلف است.

زیرا یک امر به جامع در نجات احدهما وجود دارد و به صرف بودن امرهای دیگر این امر ساقط می شود

۳) در صورت عدم اتیان واجب اهم، واجب مهم اساسا امر ندارد.

افرادی که ترتب را قبول ندارد می گویند شرط واجب این است که امر به واجبی که اهمیتش کمتر نیست نشده باشیم لذا این افراد برای تحلیل صحیح بودن امر واجب مهم در صورت عدم اتیان اهم نمی توانند تمسک به امر کنند و لذا از طریق ملاک وارد می شوند. می گویند واجب مهم امر ندارد ولی ملاک که دارد لذا مکلف باید برای تحصیل ملاک آن را انجام دهد. البته این پاسخ به شرطی قابل قبول است که تبعیت مدلول التزامی از مطابقی را قبول نکنیم وگرنه ملاک، مدلول التزامی امر به وجوب است که با سقوط آن امر، ملاکی هم دیگر وجود نخواهد داشت

۵

جمع بندی: بنظر، نظر میان این دو صحیح است یعنی

نظر خودم

۱) همه وجوبها بالترتب بر گردن است یعنی به شرط عدم امتثال واجب دیگری، امتثال آن واجب بر گردن است.

۲) در صورت ترک همه، فقط یک عقاب متوجه مکلف است. به دو دلیل:

۱) این موافق ارتکاز است مثلا اگر یک میلیون نفر در حال غرق شدن هستند و ما کسی را نجات ندهیم، گناه عدم نجات یک میلیون نفر را نمی نویسند

۲) عصیان در مقابل تکلیف مقدور است و آنها که می گویند تعدد عقاب گو اینکه استطاعت مکلف را بی نهایت فرض کرده اند در حالیکه تکلیفی که مقدور او بوده انجام یکی از آنهاست و از آن هم عصیان کرده. به تعبیر دیگر مولی مطلوبش انجام همه آن واجب ها نیست که عدم امتثالش مستلزم تعدد عقاب باشد.

۳) در صورت عدم اتیان واجب اهم، واجب مهم بالترتب بر گردن مکلف است. زیرا در صورت عدم اتیان اهم، شوق اکید مولی بر جای خود می ماند

۶

فرقی نمی کند در حالات تزاحم دو فعل وجودی باشند یا یکی امر باشد و دیگری نهی باشد. مثلا امر بر انقاذ غریق در ملک غیر و نهی از تصرف در ملک غیر هم با هم تزاحم دارند.

بنظر حقیر در مواردی که امرها در یک سطح هستند و هیچکدام اهم نیست، تصویر واجب ترتبی اشتباه است. اینکه وقتی صد نفر در حال غرق شدن هستند، مولی می گوید یکی را نجات بده، دقیقا مثل این است که مولی بگوید اکرم عالما این اطلاق علی البدل دارد. آنجا می گفتیم اگر یک عالمی را اکرام کنی امر مولی را امتثال کردی.اشتباه است بگوئیم مولی گفته عالم یک را اکرام کن اگر هیچ عالم دیگری را اکرام نکردی. خیر طبق ارتکاز مولی گفته یکی را خودت انتخاب و اکرام کن. اینجا هم همین است مولی گفته یکی از این افراد را انتخاب کن و نجات بده لذا اگر عصیان کند عصیان عدم نجات یک نفر را کرده. لذا پیچیدگی اصولیون در اشتباهشان در تصویر این مساله در قالب ترتب است. ترتب فقط حالات اهم و مهم را تصویر می کند

۷

تفاوت تعارض و تزاحم:

تعارض: جاییکه دو خطاب در مرحله جعل با هم منافات داشته باشند یعنی مولی ابتدائا نتواند هر دو را با هم بخواهد.

در فرض تعارض دو دلیل اطلاق دارند و اطلاق اولی تعارض می کند با اطلاق دومی و برعکس لذا نمی شود در آن واحد مولی هر دو را بخواهد

مثال

مولی نمی تواند بگوید «صل» و بعد بگوید «لا تصل» یا اطلاق برائت در اطراف علم اجمالی

تزاحم: جاییکه دو خطاب در مرحله جعل با هم منافات ندارند اما در عالم خارج مکلف نمی تواند هر دو را با هم امتثال کند. (مشکل در مرحله امتثال)

هر وقت بین دو واجب تضاد ایجاد شود بدلیل عجز مکلف بر امتثال همزمان آنها، به این حالت تزاحم گویند

مثال

مکلف نمی تواند همه غریق های عالم را با هم نجات دهد لذا تکلیف نجات آنها با هم تزاحم دارند.

۸

تعارض در فرض دو اطلاق است ولی در تزاحم می گوییم هر طرف مقید به عدم اشتغال به دیگری است

در تزاحم امر همزمان در دو طرف امر داریم هم صل امر دارد هم ازاله نجاست. اما در تعارض نمی توان امر همزمان داشت، نمی شود هم صل امر داشته باشد هم لا تصل. تزاحم فرع بر امکان ترتب است. هر جا ترتب امکان داشت تزاحم وجود دارد در غیر اینصورت تزاحم نداریم

تفصیلات بحث ترتب
(۱۲۳)

۱

ملاکات تشخیص اهم

اگر یک واجب فوری باشد ولی دومی موسع است، واجب اولی اهم است

یا اگر اولی بدل ندارد ولی دومی بدل دارد، اولی اهم است

یا اگر اجماع داشته باشیم در تعارض بین دو چیز، یکی مهمتر است آن اهم است

۲

حال سوال این است که اینکه در ترتب می گوییم وجوب امر مشروط است به عدم اشتغال به ضدش، منظور از این ضد چیست؟

منظور از این ضد، ضد بمعنی الاعم که به معنای نقیض است نمی باشد. یک امر و نقیضش تعارض دارند تزاحم ندارند. یعنی مثلا صل و لا تصل تزاحم ندارند، تعارض دارند. چون دلیل صل نه می تواند نسبت به ترک صلاه اطلاق داشته باشد و نه می تواند مقید ترک صلاه باشد. یعنی مولی نمی تواند بگوید نماز بخوان حتی اگر نماز نمی خوانی! همچنین نمی تواند بگوید نماز بخوان در صورتی که نماز نخواندن را ترک می کنی که معادل این است که بگوید نماز بخوان اگر نماز می خوانی که تحصیل حاصل است.به تعبیر دیگر صلاه محال است مشروط به عدم ترک صلاه شود زیرا اگر نگوییم دور است تحصیل حاصل است

همانطور که نقیضین تعارض دارند و تزاحم ندارند، ضدینی هم که سومی ندارند (لا ثالث لهما) تعارض دارند. مثل جهر و اخفات در نماز که دو وصف وجودی صوت است. نمی شود نماز جهری اطلاق داشته باشد نسبت به اخفات یا تقیید بخورد به عدم اخفات.

۳

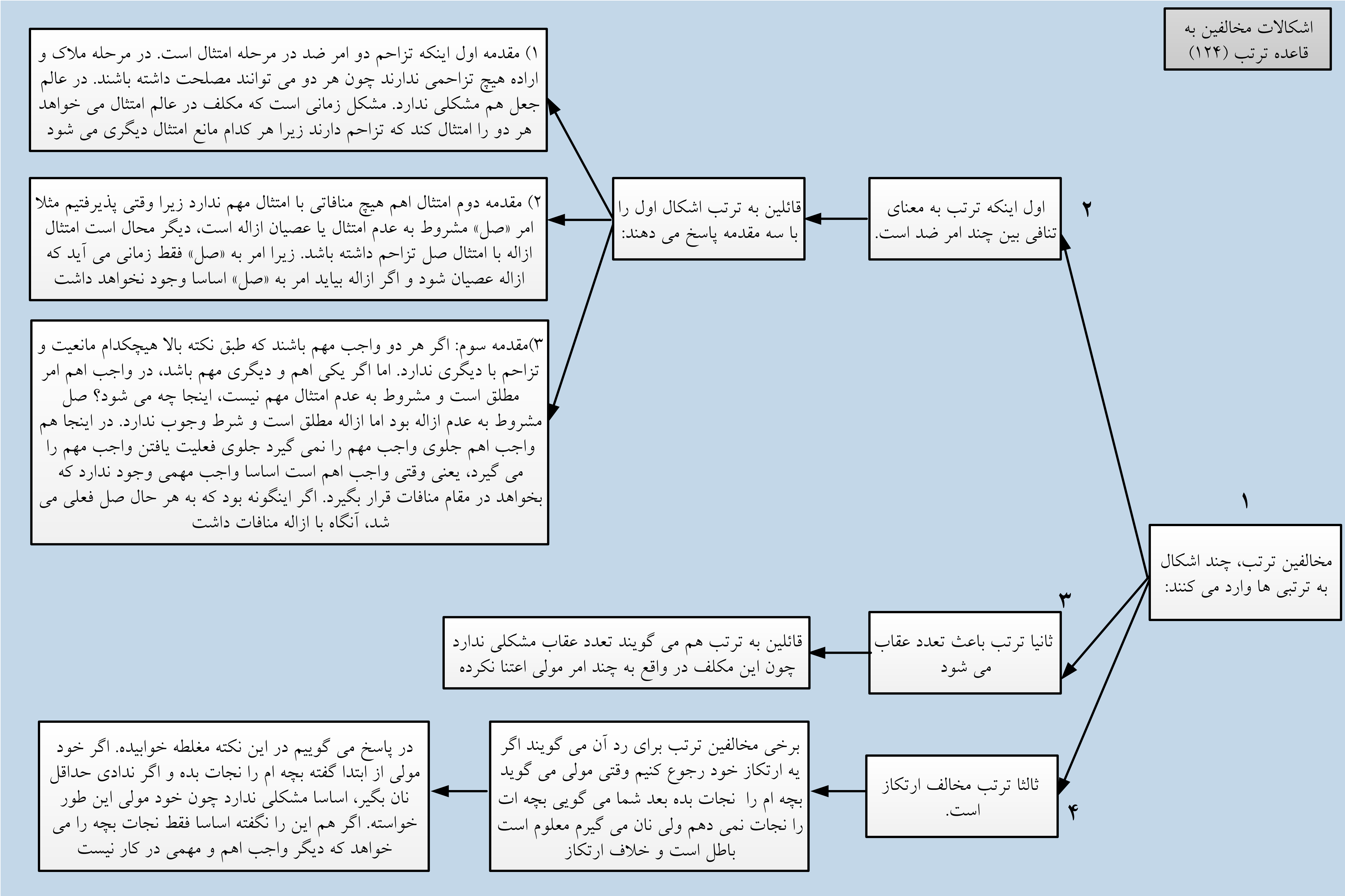
پس در دو حالت نقیضین و ضدین لا ثالث لهما تزاحم نداریم تعارض داریم

۴

هر چه تا بحال در ترتب دیدیم اینگونه بود که طرفین تزاحم، تک حصه ای بودند. حال اگر یک طرف چند حصه ای بود آیا همچنان تزاحم قابل تصور است؟

مثلا در مثال ترتب، اگر آخر وقت نماز باشیم نمی توانیم ازاله و نماز را با هم بجای آوریم و بحث ترتب معلوم است. حال اگر اول وقت باشیم و حصص دیگر نماز داریم و می توان ازاله را انجام داد و بعد نماز خواند. آیا اینجا هم مصداق ترتب است یعنی اگر نماز اول وقت بخواند قبول است؟

اینجا ممکن است گفته شود اینجا تزاحمی وجود ندارد. بله نماز اول وقت مزاحم ازاله است ولی نماز غیر اول وقت که تزاحم ندارد. اما پاسخ این است که قدرت به انجام حصص دیگر ربطی به حصه اول وقت ندارد. همچنان بین حصه اول وقت و ازاله تزاحم است و نماز اول وقت امر ترتبی دارد و صحیح است


اشکالات مخالفین به قاعده ترتب (۱۲۴)
۱
مخالفین ترتب، چند اشکال به ترتبی ها وارد می کنند:
۲
اول اینکه ترتب به معنای تنافی بین چند امر ضد است.
قائلین به ترتب اشکال اول را با سه مقدمه پاسخ می دهند:
۱) مقدمه اول اینکه تزاحم دو امر ضد در مرحله امتثال است. در مرحله ملاک و اراده هیچ تزاحمی ندارند چون هر دو می توانند مصلحت داشته باشند. در عالم جعل هم مشکلی ندارد. مشکل زمانی است که مکلف در عالم امتثال می خواهد هر دو را امتثال کند که تزاحم دارند زیرا هر کدام مانع امتثال دیگری می شود
۲) مقدمه دوم امتثال اهم هیچ منافاتی با امتثال مهم ندارد زیرا وقتی پذیرفتیم مثلا امر «صل» مشروط به عدم امتثال یا عصیان ازاله است، دیگر محال است امتثال ازاله با امتثال صل تزاحم داشته باشد. زیرا امر به «صل» فقط زمانی می آید که ازاله عصیان شود و اگر ازاله بیاید امر به «صل» اساسا وجود نخواهد داشت
۳)مقدمه سوم: اگر هر دو واجب مهم باشند که طبق نکته بالا هیچکدام مانعیت و تزاحم با دیگری ندارد. اما اگر یکی اهم و دیگری مهم باشد، در واجب اهم امر مطلق است و مشروط به عدم امتثال مهم نیست، اینجا چه می شود؟ صل مشروط به عدم ازاله بود اما ازاله مطلق است و شرط وجوب ندارد. در اینجا هم واجب اهم جلوی واجب مهم را نمی گیرد جلوی فعلیت یافتن واجب مهم را می گیرد، یعنی وقتی واجب اهم است اساسا واجب مهمی وجود ندارد که بخواهد در مقام منافات قرار بگیرد. اگر اینگونه بود که به هر حال صل فعلی می شد، آنگاه با ازاله منافات داشت
۳
ثانیا ترتب باعث تعدد عقاب می شود
قائلین به ترتب هم می گویند تعدد عقاب مشکلی ندارد چون این مکلف در واقع به چند امر مولی اعتنا نکرده
۴
ثالثا ترتب مخالف ارتکاز است.
برخی مخالفین ترتب برای رد آن می گویند اگر به ارتکاز خود رجوع کنیم وقتی مولی می گوید بچه ام را نجات بده بعد شما می گویی بچه ات را نجات نمی دهم ولی نان می گیرم معلوم است باطل است و خلاف ارتکاز
در پاسخ می گوییم در این نکته مغلطه خوابیده. اگر خود مولی از ابتدا گفته بچه ام را نجات بده و اگر ندادی حداقل نان بگیر، اساسا مشکلی ندارد چون خود مولی این طور خواسته. اگر هم این را نگفته اساسا فقط نجات بچه را می خواهد که دیگر واجب اهم و مهمی در کار نیست

واجب تخییری
(۱۲۵)

۱

پس از امر مولی به وجوب، دو نوع تخییر متصور است:

- **تخییر شرعی**: هرگاه شارع در خطاب خود مستقیما به انجام دادن یکی از دو یا چند چیز امر کند. که در اصطلاح فقهی به این متعلق های مختلف «خصال» گویند
  - مثال: مانند اینکه مولی بگوید جهت جبران افطار عمدی، یا اطعام ۶۰ فقیر کن یا ۶۰ روز روزه بگیر
- **تخییر عقلی**: زمانی که وجوب به یک عنوان کلی (طبیعت) تعلق گرفته ولی «عقل» بواسطه قرینه حکمت، اطلاق بدلی آن را ثابت می کند به این معنا که آوردن یک فرد از افراد طبیعت کافی باشد (یعنی تخییر عقلی در مقام تطبیق طبیعی به این فرد یا آن فرد)
  - مثال: مثلا در «اکرم عالما» در مورد متعلق حکم (اکرام) اطلاق می گیریم و بواسطه تخییر عقلی هر نوع اکرام اعم از احترام، پول دادن، ... را می توان بجای آورد.
  - یعنی عقل می گوید چون مولی قیدی را در نظر نگرفته، مخیری بر هر کدام از اطراف آن تطبیق کنی.

۲

وجوب تخییری (تخییر شرعی) سه خاصیت دارد:

- ۱) مکلف با آوردن یکی از دو یا چند چیز ممتثل شمرده می شود
- ۲) اگر هر دو چیز را با هم بیاورد باز هم ممتثل شمرده می شود
- ۳) اگر همه بدلها را ترک کند، عاصی شمرده می شود

۳

در تفسیر و تحلیل واجب تخییر شرعی سه نظر وجود دارد:

- **۴** ۱) امر به جامع تعلق گرفته و به حصه سرایت نمی کند:
  - مرجع تخییر شرعی، تخییر عقلی است یعنی وجوب تخییری یک وجوب است که به جامع میان دو یا چند چیز تعلق گرفته
  - بنابراین نمی توان نسبت به آوردن یک طرف تخییر قصد قربت کرد و قصد قربت باید به جامع باشد
- **۵** ۲)واجب تخییری، امر به وجوب مشروط است و امر به حصه سرایت می کند:
  - مرجع وجوب تخییری، دو وجوب مشروط است به معنای آنکه هر یک از دو طرف تخییر واجب است به وجوبی که مشروط به ترک طرف دیگر است
  - بنابر این تفسیر می توان به هنگام امتثال یکی از اطراف واجب تخییری، قصد امتثال و قربت به خصوص آن طرف را کرد.
  - این تفسیر دو اشکال دارد:
    - ۱) در صورت ترک هر دو طرف تخییر، معصیت و عقاب متعدد می شود زیرا ترک یک طرف موجب به فعلیت رسیدن وجوب طرف دیگر می شود و بالعکس. لذا با ترک دو طرف گویی مکلف دو وجوب فعلی را ترک کرده
    - ۲) با آوردن هر دو طرف تخییر، امتثال آنگونه که خواسته شده (یعنی مشروط به ترک دیگری) صدق نمی کند
- **۶** ۳) امر به فرد سرایت نمی کند اما حب و اراده به فرد سرایت می کند
  - بنابر این تفسیر می توان به هنگام امتثال یکی از اطراف واجب تخییری، قصد امتثال و قربت به خصوص آن اراده متعلقه را کرد.
  - نظر آقای صدر

۷

برخی معتقدند که دو طرف در موارد وجوب تخییری باید متباین باشند و نمی توانند از قبیل اقل و اکثر باشند

- دلیلشان این است که همیشه می توان مقدار زاید را ترک کرد و مقدار اقل که بیاید، واجب امتثال شده است و معنا ندارد که چیزی که همواره می تواند ترک شود واجب باشد.
- اما این نظر صحیح نیست زیرا اقل به تنهایی به شرط لا است یعنی نباید چیزی با آن باشد ولی اقلی که در اکثر است به شرط شی است و ایندو با هم متفاوت و متباین هستند
- مثال: مانند تخییر میان یک بار گفتن تسبیحات اربعه و سه بار گفتن آن در رکعت سوم و چهارم نمازهای واجب از باب آن است که اقل به حد خودش، یعنی به شرط عدم زیاده، و اکثر به حد خودش، یعنی به شرط زیاده مطلوب است که در این صورت اقل و اکثر دو امر متباین هستند.

۸

گفتیم در تخییر عقلی، مولی به کلی طبیعی به شکل «صرف الوجود» و «اطلاق بدلی» امر می کند (مانند اکرم عالما) و عقل در مقام تطبیق صرف الوجود، این حصه (مصداق) یا آن حصه را می آورد.

۹

در تفسیر و تحلیل تخییر عقلی نیز سه نظر وجود دارد:

- ۱) امر به جامع تعلق گرفته و به حصه سرایت نمی کند:
  - نظر مشهور
  - نظر مشهور این است که وجوب رفته روی کلی طبیعی (مثلا طبیعت زید) که جامع میان همه حصص و مصادیق است نه روی فرد و مصداق
  - بنابراین افراد متعلق امر نیستند بلکه مصداق متعلق امر هستند. پس با آوردن یک فرد (مثلا اطعام زید) ماموربه را انجام نداده ایم بلکه مصداقش را انجام داده ایم گرچه با تحقق این مصداق، طبیعت صرف الوجود محقق می شود.
  - اما اگر مولی به کلی طبیعی به شکل «مطلق الوجود» و «اطلاق شمولی» امر کند (مانند اکرم کل عالم) اینجا وجوب و حکم رفته روی تک تک افراد و حصص و هر فرد خود متعلق وجوب است نه مصداق متعلق و امر به حصه سرایت می کند
  - کاربرد این بحث در بحث اجتماع امر و نهی است.
- ۲) امر به حصص مشروط به یکدیگر تعلق می گیرد
  - یعنی امر رفته روی حصه های متعدد که هر کدام مشروط به نیاوردن دیگر حصه هاست.
  - طبق این نظر، هیچگاه تخییر عقلی وجود نخواهد داشت و تخییر همواره شرعی است.
  - مثال: مثلا در اکرام می گوید اگر اطعام نکردی، هدیه بده، اگر هدیه ندادی، احترام بگذار و ...
- ۳) امر به فرد سرایت نمی کند اما حب و اراده مولی به فرد سرایت می کند

تصویر واجب کفایی (۱۲۶)

۱

- شبیه تصویری که برای واجب تخییری بیان شد، در مورد واجب کفایی هم صادق است
  - وجوب کفایی سه خاصیت دارد:
    - ۱) اگر همه مکلفین واجب را ترک کنند، همه مستحق عقابند
    - ۲) اگر یک نفر انجام دهد از بقیه ساقط می شود
    - ۳) اگر همه در عمل سهیم و شریک گردند (مانند دفن میت) یا تکرار عمل ممکن باشد (مانند نماز میت)، همه امتثال کرده اند.

۲

- در تفسیر و تحلیل واجب کفایی دو نظر وجود دارد:
  - ۱) امر به جامع تعلق گرفته و به فرد سرایت نمی کند:
    - یعنی وجوب به جامع یعنی مکلف بر می گردد.
  - ۲) امر به وجوب مشروط
    - وجوب هایی به تعداد مکلفین داریم به گونه ای که وجوب برای هر فرد مشروط به ترک افراد دیگر است.

مسقطات حکم و بحث اجزاء (۰۰۰)

۱
چون اصل عدم اجزاست و هر امری امتثال می خواهد سوال این است که چه چیزی باعث اسقاط امر مولی می شود؟

۲
مسقطات حکم:

۳
مسقطات ثبوتی

امتثال متعلق تکلیف و امر:
مانند کسی که نماز ظهر خویش را در وقت معین بخواند دیگر غرض مولی را برآورده ساخته و دیگر معنا ندارد بار دیگر آن نماز را تکرار کند و دیگر خطاب «صل» نسبت به او محرکیت ندارد

عصیان متعلق امر:
مانند کسی که در تمام وقت نماز، آن را ترک کند پس از وقت، حکم به وجوب نماز از او ساقط می شود و دیگر محرکیت ندارد و وجوب قضا (**امر جدید**) بر او محرکیت دارد.

اتیان غرض مولی:
یعنی ممکن است ما غرض مولی را محقق کنیم اما متعلق امر مولی را انجام ندهیم مثلا اگر مولی می گوید سرم درد می کندو مسکن طلب می کند، اگر عبد سردرد او را به طریق دیگری مرتفع کند اینجا غرض مولی محقق شده اما امر آوردن مسکن امتثال نشده

تفویت غرض مولی:
مثل اینکه مولی جهت رفع تشنگی آب طلب کند، عبد برایش شربت آبلیمو بیاورد در اینصورت مولی شربت را می خورد و تشنگی اش هم برطرف می شود اما دیگر جایی برای آب خوردن هم ندارد و عبد اگر آب هم بیاورد فایده ای ندارد

۴
نکته: مشهور می گویند وقتی امر مولی اتیان شد یا عصیان شد، امر مولی ساقط می شود. اما آقای صدر می گوید امر مولی با اتیان یا عصیان ساقط نمی شود یعنی حتی پس از اتیان، امر فعلی است. فقط امر دو خصوصیت دارد یک فعلیت دارد (گردنگیری) و یک فاعلیت (تحریک). امر پس از اتیان و یا عصیان تنها از فاعلیت ساقط می شود ولی هنوز امر بر گردن عبد هست ولی تحریک ندارد. یعنی خلاصه آنکه امر هیچگاه از فعلیت ساقط نمی شود.

۵
مسقطات اثباتی

در مسقطات اثباتی لزومی ندارد ما بدانیم به کدامیک از مسقطات ثبوتی بازگشت دارد. مثلا نمی دانیم از باب تفویت غرض است یا اتیان غرض

۶
۱) انجام هر عملی که شارع آن را مسقط قرار داده مثلا اگر شارع عدم وجود چیزی را بعنوان شرط برای انجام حکمی قرار دهد، آن چیز مسقط حکم است. مانند عدم سفر، شرط وجوب روزه است پس سفر مسقط روزه است.

۷
۲) **امر اضطراری**: یعنی امری که مکلف بدلیل عجز در اتیان امر اولی واقعی باید انجام دهد. مثل نشسته خواندن نماز برای فردی که نمی تواند ایستاده نماز بخواند

مثلا اگر کسی در اول وقت آب نداشت تا وضو بگیرد و نماز بخواند و مضطر شد و تیمم کرد و نماز خواند آیا اگر بعدا در داخل وقت آب بدستش رسید باید نمازش را اعاده کند یا نه؟ در واقع سوال این است که اگر اضطرار برطرف شود آیا امر اضطراری امتثال شده مسقط تکلیف است و اجزا دارد یا خیر؟

در پاسخ باید گفت این بستگی دارد به اینکه قائل باشیم که آیا مکلف جواز بدار دارد یا خیر. جواز بدار یعنی به محضی که مضطر شدی می توانی امر اضطراری را امتثال کنی ولو اینکه احتمال بدهی در طول وقت آب پیدا می کنی و اضطرار هم برطرف شود. عدم جواز بدار هم یعنی باید در طول وقت و تا پایان آن اضطرار ادامه داشته باشد تا مکلف بتواند در آخر آن امر اضطراری را بیاورد

۲) اما اگر قائل باشیم که امر اضطراری شامل کسی است که به هنگام اراده انجام دادن نماز، از ایستادن عاجز است چه آنکه بعد از آن قدرت پیدا کند یا نکند. «**قول به جواز بدار**»

در اینصورت معروف میان فقهاست که امتثال امر اضطراری مجزی است یعنی اعاده در وقت بشرط حصول قدرت یا قضا در خارج وقت واجب نیست

تفسیر فنی این است که در این حال امر، امری تخییری است، تخییر میان نماز اضطراری در حال عجز و نماز واقعی در حال قدرت

آقای صدر

مسقط هست

۱) اگر قائل باشم امر اضطراری به کسی اختصاص دارد که در تمام وقت عاجز است «**قول به عدم جواز بدار**»

مثال
مثلا کسی که آب ندارد باید تا لحظه آخر بایستد، اگر آب پیدا نکرد در آن لحظه آخر بدلیل اضطرار تیمم کند یا کسی که در اول وقت عاجز از ایستادن است، صبر کند شاید بتواند ایستاده نماز بخواند.

پس فردی که در اول وقت عاجز از ایستاده نماز خواندن است، اگر در اول وقت نشسته بخواند و سپس قبل از خروج وقت، قدرت بر ایستادن پیدا کرد باید نماز را اعاده کند

تفسیر فنی این است که این در حقیقت تخییر است میان جمع بین دو نماز (نماز اضطراری اول وقت و اعاده نماز در آخر وقت به شرط حصول قدرت) و آنکه منتظر بماند تا آخر وقت.

بازگشت این تصویر به تخییر بین اقل و اکثر است لذا اگر کسی مثل آقای صدر تخییر بین اقل و اکثر را محال بداند این تصویر را نمی تواند بپذیرد لذا امر اضطراری را مجزی می داند و اگر اول وقت نشسته بخواند دیگر نماز آخر وقت ایستاده را نباید بخواند و امر ندارد

مسقط نیست مگر نص خاص داشته باشیم

ممکن است گفته شود اگر باید به هر حال اعاده کند، پس چه وجهی در انجام امر اضطراری است؟ پاسخ این است که وجه و مصلحت حالت اکثر این است که ثواب نماز اول وقت هم گیر فرد می آید.

۸
اگر قائل به عدم جواز بدار باشیم، حال اگر مکلف علم و اطمینان دارد تا آخر وقت اضطرارش برطرف نمی شود، و رفت امر اضطراری را انجام دهد، دو حالت پیش می آید

اگر عذر خودبخود در وقت برطرف شود مسلم است که امر اضطراری اجزا نیست چون امر اضطراری منوط بود به ادامه عذر تا آخر وقت و واقعا امر اضطراری نبوده و مکلف توهم امر اضطراری کرده است

البته در رد این برخی می گویند ما در روایاتی داریم که سوال کننده از امام پرسیده آب پیدا نمی کنم چه کنم، امام امر کرده اند بر امر اضطراری. لذا مبتنی بر این روایات ما به اطلاق مقامی. تمسک می کنیم و می گوییم اگر قرار بود بعد از برطرف شدن عذر فرد اعاده کند، امام باید بیان می فرمودند اما چون نکردند پس نشان می دهد در این حالت امر مجزی است

اگر هم عذر تا آخر وقت باقی بماند، که امر اضطراری مجزی خواهد بود.

۹
۳) **اوامر ظاهریه:** برخی مواقع در فرض شک حکم ظاهری وجود دارد. مثل حکم ظاهری حجّیّت خبر ثقه که باعث می شود در موارد شک با عمل به یک روایت، مثلا در ظهر روز جمعه نماز ظهر بخوانیم. حال بحث در این است که اگر فی الواقع نماز جمعه واجب بوده، آیا خواندن این نماز ظهر مجزی است یا خیر؟

برخی می گویند امر ظاهری مجزی است چون در موارد امر ظاهری، مولی جعل حکم ظاهری کرده یعنی مصلحتی در متعلق حکم ظاهری وجود دارد به این معنی که مولی باید از ملاک حکم واقعی به عبد بدهد وگرنه تفویت ملاک، الغاء فی المفسده است. این مبنا که در جعل حکم ظاهری ملاک وجود دارد را سببیت می نامند. حال یا کل ملاک واقع را مولی می دهد یا بخشی از آن را

مشهور و آقای صدر می گویند اوامر ظاهریه مجزی نیستند زیرا می گویند قبول سببیت منجر به قبول تصویب می شود ولی شیعه قائل به مخطئه است یعنی ممکن است ما اشتباه کنیم و هیچ چیز جیب مکلف را پر نکند. ما فقط دنبال حجت هستیم. در حقیقت گفتیم ملاک جعل احکام ظاهریه در متعلق نیست، ملاکشان طریقیت دارد و ملاکش تحفظ بر احکام واقعیه است. حال ممکن است چیزی هم دست مکلف نیاید ولی این قبیح نیست چون باعث تحصیل یک مصلحت جامع بزرگتری می شود

قبلا هم گفتیم که در «حکومت واقعیه»، لسان دلیل حاکم هم در فرض علم است هم فرض شک ولی بعضی اوقات لسان دلیل حاکم بدین صورت است که فقط در فرض علم جعل حکومت می کند ولی در فرض شک نمی کند که به آن «حکومت ظاهریه» گویند. پس در حکومت ظاهریه مثلا در بحث طهارت، بعد از علم به خلاف طهارت جعل به حکم ظاهری طهارت دیگر وجود ندارد. لذا مجزی نیست

ثمره این بحث این است که اگر کسی با حکم طهارت ظاهریه نماز خواند، بعد علم پیدا کرد که طهارت نداشته اگر قائل به اجزا نباشیم باید نماز را اعاده کند که نظر اکثر فقها همین است

نسخ حکم (۱۲۸)

۱

نسخ در دو مرحله قابل طرح است:

۱) نسخ در مبادی حکم (ملاک و اراده)

یعنی مولی اول بر مبنای علمش به مصلحتی اراده ای می کند و بعد معلوم می شود علمش درست نبوده

در مورد خدا محال است و فقط به معنای مجازی ممکن است بدین معنا که خداوند تا مدت معینی مصلحت را در چیزی ببیند و آن چیز را اراده کند و پس از پایان آن زمان، مصلحت و اراده منتفی گردد.

۲) نسخ در مرتبه اعتبار و جعل

یعنی جعل خدا مطلق باشد و بعد از مدتی از جعل خود دست بردارد. در اینجا هر دو معنای نسخ حقیقی و مجازی معنا می دهد.

۲

خلاصه آنکه در مبادی حکم، نسخ به معنای حقیقی راه ندارد ولی نسخ به معنای مجازی ممکن است اما در خود حکم هم نسخ به معنای مجازی ممکن است هم به معنای حقیقی

۳

دو نوع نسخ حکم در مرحله جعل، قابل تصویر است:

۱) نسخ حقیقی

یعنی از اول خداوند جعل را مطلق و الی الابد قرار داده ولی بعد از مدتی دست از آن بردارد و دلیلش می تواند این باشد که در خود این جعل مصلحت است. اول به داعی تحریک بوده و بعدا به داعی امتحان و عظمت.

اینجا اطلاق اولیه جعل، از عدم علم مولی به دخالت زمان مخصوص در ملاک ناشی نشده است و خدا از اول علم داشته که جعل دیگری جایگزین این جعل می شود ولی بدلیل مصلحت دیگری مانند آگاهی دادن مکلف به هیبت حکم و جاودانگی آن انجام می شود تا افراد نسبت به آن بی اعتنایی نکنند.

مثال

مثل تغییر قبله یا آیه نجوا

نزدیکتر به معنای نسخ

۲) نسخ مجازی

یعنی از ابتدا جعل مقید بوده و تنها در مقام ابراز ابتدا مطلق ابراز شده و سپس مقید شده مانند تمام موارد تخصیص که در مقام بیان ابتدا حکم مطلق بیان می شود سپس تخصیص می خورد.

اینجا حکم از ابتدا مقید بوده و در لسان شارع هم آمده.

۴

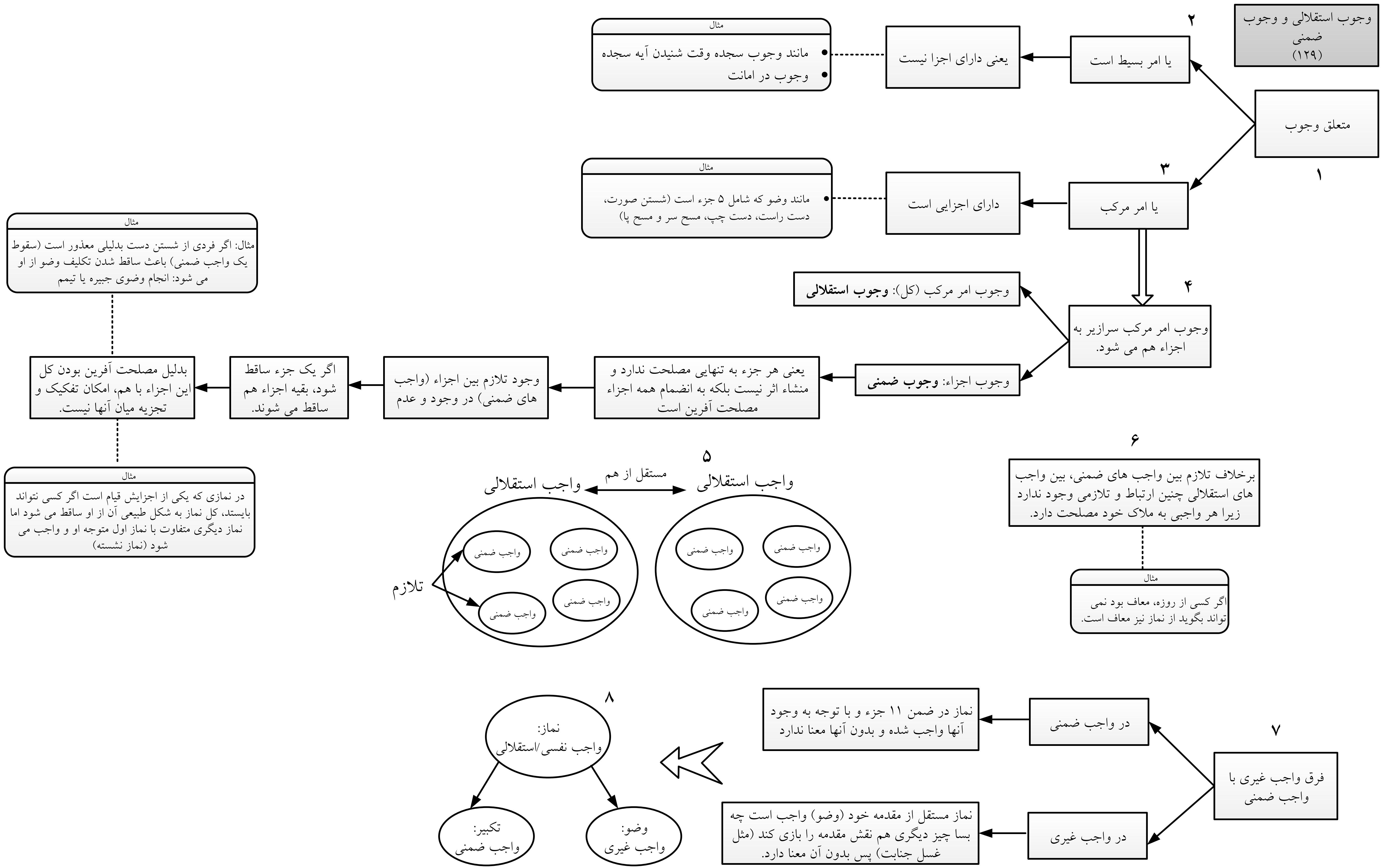
دقت کنید در نسخ حقیقی شارع جعل اول را مقید نمی کند بلکه با جعل دوم، دست از جعل اول بر می دارد. اما در نسخ مجازی جعل را از ابتدا مقید به زمان مشخصی قرار می کند.

۵

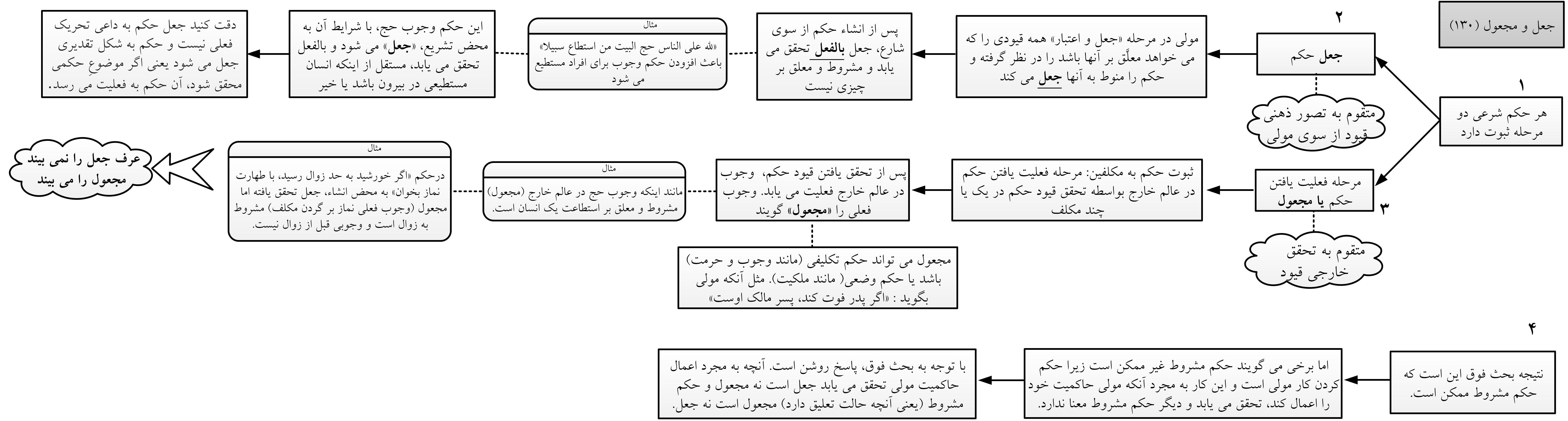
نکته ۱: از دیدگاه اصولی اگر دلیل قطعی بر نسخ پیدا شد که شد وگرنه اصل بر عدم نسخ است. از موارد قطعی وقوع نسخ، می توان نسخ ادیان گذشته را به دین اسلام ذکر کرد و یا نسخ دستور قبله قرار دادن بیت المقدس.

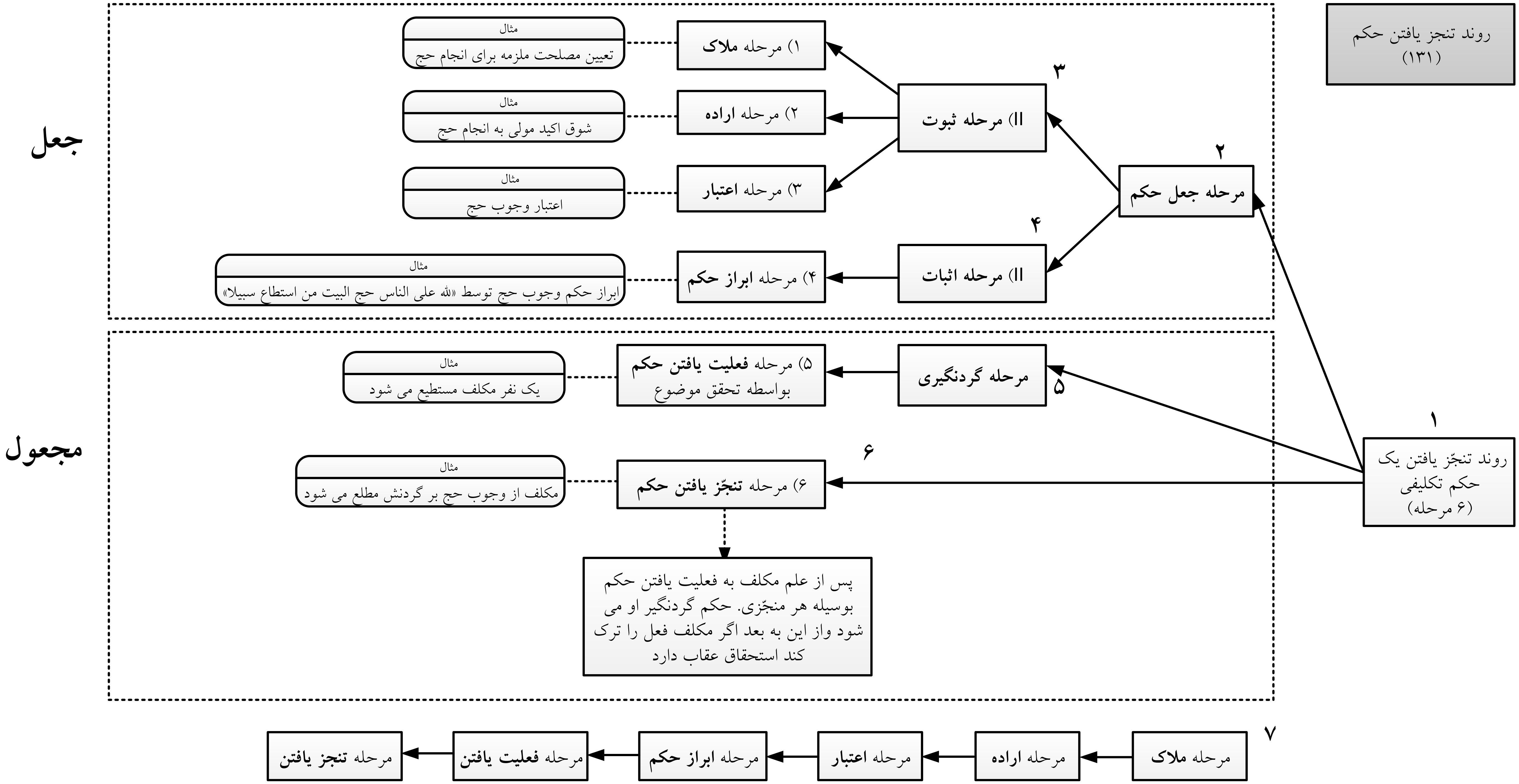
۶

نکته ۲: در توجیه اینکه چرا خداوند ابتدا حکمی عام بدهد و بعد تخصیص بزند علما نظرات مختلفی دارند ولی مشهور آن است که «ضربا للقاعده» است. یعنی مولی می خواهد فرض زمان شک را محقق کند مثلا مولی می گوید «اکرم کل عالم» در حالیکه بعد قید عادل را هم اضافه می کند. در واقع مولی می خواهد در فرض شک همه موارد مشکوک به عدالت هم با جاری کردن برائت اکرام شوند. اگر این عام را اول نمی گفت فرض برائت را نمی توانستیم جاری کنیم. یعنی اکرام عالم عادل اراده جدی است و در مورد عالم غیر عادل حکم ظاهری است.



وجوب استقلالی و وجوب ضمنی
(۱۲۹)
۱
متعلق وجوب
۲
یا امر بسیط است
یعنی دارای اجزا نیست
مثال
مانند وجوب سجده وقت شنیدن آیه سجده
وجوب در امانت
۳
یا امر مرکب
دارای اجزایی است
مثال
مانند وضو که شامل ۵ جزء است (شستن صورت، دست راست، دست چپ، مسح سر و مسح پا)
۴
وجوب امر مرکب سرازیر به اجزاء هم می شود.
وجوب امر مرکب (کل): وجوب استقلالی
وجوب اجزاء: وجوب ضمنی
یعنی هر جزء به تنهایی مصلحت ندارد و منشاء اثر نیست بلکه به انضمام همه اجزاء مصلحت آفرین است
وجود تلازم بین اجزاء (واجب های ضمنی) در وجود و عدم
اگر یک جزء ساقط شود، بقیه اجزاء هم ساقط می شوند.
بدلیل مصلحت آفرین بودن کل این اجزاء با هم، امکان تفکیک و تجزیه میان آنها نیست.
مثال
مثال: اگر فردی از شستن دست بدلیلی معذور است (سقوط یک واجب ضمنی) باعث ساقط شدن تکلیف وضو از او می شود: انجام وضوی جبیره یا تیمم
مثال
در نمازی که یکی از اجزایش قیام است اگر کسی نتواند بایستد، کل نماز به شکل طبیعی آن از او ساقط می شود اما نماز دیگری متفاوت با نماز اول متوجه او و واجب می شود (نماز نشسته)
۵
واجب استقلالی
مستقل از هم
واجب استقلالی
واجب ضمنی
واجب ضمنی
واجب ضمنی
واجب ضمنی
واجب ضمنی
واجب ضمنی
واجب ضمنی
واجب ضمنی
تلازم
۶
برخلاف تلازم بین واجب های ضمنی، بین واجب های استقلالی چنین ارتباط و تلازمی وجود ندارد زیرا هر واجبی به ملاک خود مصلحت دارد.
مثال
اگر کسی از روزه، معاف بود نمی تواند بگوید از نماز نیز معاف است.
۷
فرق واجب غیری با واجب ضمنی
در واجب ضمنی
نماز در ضمن ۱۱ جزء و با توجه به وجود آنها واجب شده و بدون آنها معنا ندارد
در واجب غیری
نماز مستقل از مقدمه خود (وضو) واجب است چه بسا چیز دیگری هم نقش مقدمه را بازی کند (مثل غسل جنابت) پس بدون آن معنا دارد.
۸
نماز:
واجب نفسی/استقلالی
تکبیر:
واجب ضمنی
وضو:
واجب غیری


جعل و مجعول (۱۳۰)
۱
هر حکم شرعی دو مرحله ثبوت دارد
۲
جعل حکم
متقوم به تصور ذهنی قیود از سوی مولی
مولی در مرحله «جعل و اعتبار» همه قیودی را که می خواهد معلّق بر آنها باشد را در نظر گرفته و حکم را منوط به آنها **جعل** می کند
پس از انشاء حکم از سوی شارع، جعل **بالفعل** تحقق می یابد و مشروط و معلق بر چیزی نیست
مثال
«لله علی الناس حج البیت من استطاع سبیلا» باعث افزودن حکم وجوب برای افراد مستطیع می شود
این حکم وجوب حج، با شرایط آن به محض تشریع، «**جعل**» می شود و بالفعل تحقق می یابد، مستقل از اینکه انسان مستطیعی در بیرون باشد یا خیر
دقت کنید جعل حکم به داعی تحریک فعلی نیست و حکم به شکل تقدیری جعل می شود یعنی اگر موضوعِ حکمی محقق شود، آن حکم به فعلیت می رسد.
۳
مرحله فعلیت یافتن حکم **یا مجعول**
متقوم به تحقق خارجی قیود
ثبوت حکم به مکلفین: مرحله فعلیت یافتن حکم در عالم خارج بواسطه تحقق قیود حکم در یک یا چند مکلف
پس از تحقق یافتن قیود حکم، وجوب در عالم خارج فعلیت می یابد. وجوب فعلی را «**مجعول**» گویند
مجعول می تواند حکم تکلیفی (مانند وجوب و حرمت) باشد یا حکم وضعی(مانند ملکیت). مثل آنکه مولی بگوید : «اگر پدر فوت کند، پسر مالک اوست»
مثال
مانند اینکه وجوب حج در عالم خارج (مجعول) مشروط و معلق بر استطاعت یک انسان است.
مثال
درحکم «اگر خورشید به حد زوال رسید، با طهارت نماز بخوان» به محض انشاء، جعل تحقق یافته اما مجعول (وجوب فعلی نماز بر گردن مکلف) مشروط به زوال است و وجوبی قبل از زوال نیست.
عرف جعل را نمی بیند مجعول را می بیند
۴
نتیجه بحث فوق این است که حکم مشروط ممکن است.
اما برخی می گویند حکم مشروط غیر ممکن است زیرا حکم کردن کار مولی است و این کار به مجرد آنکه مولی حاکمیت خود را اعمال کند، تحقق می یابد و دیگر حکم مشروط معنا ندارد.
با توجه به بحث فوق، پاسخ روشن است. آنچه به مجرد اعمال حاکمیت مولی تحقق می یابد جعل است نه مجعول و حکم مشروط (یعنی آنچه حالت تعلیق دارد) مجعول است نه جعل.



روند تنجز یافتن حکم
(۱۳۱)
جعل
مجعول
۱
روند تنجّز یافتن یک حکم تکلیفی (۶ مرحله)
۲
مرحله جعل حکم
۳
I) مرحله ثبوت
۴
II) مرحله اثبات
۱) مرحله ملاک
مثال
تعیین مصلحت ملزمه برای انجام حج
۲) مرحله اراده
مثال
شوق اکید مولی به انجام حج
۳) مرحله اعتبار
مثال
اعتبار وجوب حج
۴) مرحله ابراز حکم
مثال
ابراز حکم وجوب حج توسط «لله علی الناس حج البیت من استطاع سبیلا»
۵
مرحله گردنگیری
۵) مرحله فعلیت یافتن حکم بواسطه تحقق موضوع
مثال
یک نفر مکلف مستطیع می شود
۶
۶) مرحله تنجّز یافتن حکم
مثال
مکلف از وجوب حج بر گردنش مطلع می شود
پس از علم مکلف به فعلیت یافتن حکم بوسیله هر منجّزی. حکم گردنگیر او می شود واز این به بعد اگر مکلف فعل را ترک کند استحقاق عقاب دارد
۷
مرحله ملاک
مرحله اراده
مرحله اعتبار
مرحله ابراز حکم
مرحله فعلیت یافتن
مرحله تنجز یافتن

اخذ علم به حکم در موضوع حکم
(۱۳۲)

۱

می خواهیم ببینیم اخذ علم به حکم در موضوع حکم ممکن است یا محال است. مثلا آیا می توان حکمی داشت که بگوید «نماز برای آنکه به وجوب آن علم دارد، واجب است؟»

اگر بگوییم بله ممکن است یعنی حکم فقط برای عالمان به آن گردنگیر است و غیر عالم به حکم، از انجام ندادن آن معذور است و اگر بگوییم مستحیل است یعنی حکم بین عالم و غیر عالم مشترک است.

اخذ علم به حکم در موضوع حکم، چهار جور قابل تصویر است:

۱) اول اخذ علم به حکم در موضوع ضد آن مثل اینکه بگوید اگر علم داری به وجوب روزه، روزه بر تو حرام است که ممکن نیست چون منجر به تضاد در مبادی احکام و یا منجر به تناقض بین قطع مکلف می شود. یعنی مکلف نمی تواند از این خطاب چیزی را بفهمد. زیرا این معادل عدم عمل به قطع است که معنا ندارد. دقت کنید بحث حرام و واجب نیست هر کدام از احکام پنجگانه است چون همه با هم مضاد هستند

۲) دوم اخذ علم به حکم در موضوع حکم مماثل مثل اینکه بگوید اگر علم به وجوب نماز داری، آن وجوب بر تو واجب است. اینجا هم نمی شود چون محذور اجتماع مثلین پیش می آید. دقت کنید بحث در جعل ثبوتی است که البته می تواند چندین ابراز داشته باشد. دو جعل حقیقی واحد مثل هم محال است. چون یکی از آنها متاخر از دیگری است

۳) سوم اخذ علم به حکم در موضوع حکم دیگری مثل اینکه بگوید اگر علم داری به نجاست چیزی، بیع آن حرام است. یا اگر علم داری اذان صبح شده خوردن در ماه رمضان بر تو.حرام است. این ممکن است و بسیار در احکام وجود دارد

۴) چهارم اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم که محل بحث فعلی ماست

۲

در مورد اخذ علم به حکم در موضوع همان حکم دو نظر وجود دارد:

۳

۱) برخی معتقدند اخذ علم به حکم در موضوع حکم مستحیل است زیرا از یک طرف فعلیت یافتن و ثبوت حکم متوقف بر وجود قیود آن (علم به حکم) است و از طرف دیگر علم به حکم متوقف بر خود حکم است که مستلزم دور است.

آقای صدر

در پاسخ محقق اصفهانی گفته حکم متوقف بر تحقق موضوع است اما علم به حکم متوقف بر حکم نیست چون ممکن است علم به حکم مطابق با واقع و مصیب نباشد مثل اینکه جهل مرکب باشد. آقای صدر این جواب را نمی پذیرند و می گویند درست است علم به حکم متوقف بر حکم نیست اما برای قاطع هیچ وقت پذیرفتنی نیست که علمش مطابق با واقع نباشد. لازمه این حرف این است که اگر حکمی نیست و من جهل مرکب به فعلیت حکم پیدا کنم، باعث می شود این حکم حقیقتا در عالم خارج ایجاد شود که نتیجه این می شود که علم من متعلق خود را ایجاد کند که معنا ندارد. زیرا علم معلول وجود خارجی است نه علت ایجاد وجود خارجی

۴

۲) برخی معتقدند اخذ علم به حکم در موضوع حکم جایز است و برای این دو تفسیر دارند:

اول می گویند مستحیل نیست چون جعل و مجعول دو چیز است و در این موارد در حقیقت علم به جعل را قید حکم مجعول قرار داده اند. پس دوری در کار نیست

در حقیقت کار علم اینجا مجرد کاشفیت است یعنی نخست حکمی در واقع، صرفنظر از علم یا جهل مکلف، تشریع می شود. سپس مکلف بدان علم پیدا می کند و سپس حکم بر او فعلیت می یابد.

به تعبیر دیگراین اشکال در صورتی وارد است که ما بخواهیم علم به مجعول را در موضوع مجعول فرض کنیم یعنی علم به فعلیت را در موضوع فعلیت اخذ کنیم و بگوئیم اذا علمت بوجوب الصلاه علیک، فهو واجبه علیک. اما اگر علم به جعل را در مرتبه مجعول اخذ کنیم که اشکالی ندارد یعنی اگر بگوئیم اذا علمت بوجوب الحج علی المکلفین فهو واجبه علیک. در این حالت فعلیت متوقف می شود بر علم به موضوع و علم به موضوع متوقف می شود بر علم به جعل و مشکلی هم پیش نمی آید.

بنابراین صحیح است گفته شود: «نماز بالفعل واجب است برای کسی که علم به تشریع وجوب نماز پیدا کند.»

دوم آقای نائینی برای توجیه عدم استحاله اخذ علم به حکم در موضوع حکم روش دیگری را پایه گذاری کرده است که به آن متمم جعل گویند. ایشان می گوید خدا جعل اول را کلی اخذ می کند و قید علم را نمی آورد. در جعل دوم است که قید را اخذ می کند. مثل اینکه در جعل اول بگوید الصلاه واجبه و در جعل دوم بگوید هذا الصلاه واجبه علی من علم بوجوبها. دلیل اول که مقید نیست اما در خطاب دوم وجوب تقیید می کند. یعنی علم به جعل اول در موضوع جعل دوم اخذ شده و دور نیست. البته این دو جعل یک ملاک دارند و جعل دوم امتثال مستقل از جعل اول ندارد. که به آن متمم جعل گویند

البته به نظر می رسد این کار لغو است چون اگر می خواست علم به جعل اول را در موضوع جعل دوم اخذ کند، این کار را با همان جعل اول هم می شد انجام داد بدین صورت که علم به جعل اول را در موضوع مجعول همان اولی اخذ کرد.

۵

افرادی که اخذ علم به حکم در موضوع حکم را مستحیل می دانند دو مشکل می خورند. اول باید تعیین کنند که مولی اگر بخواهد حکمش را مختص عالمین کند باید چه بکند؟ ثانیا در بین آنها، افرادی که رابطه اطلاق و تقیید را ملکه و عدم ملکه می دانند وقتی تقیید را مستحیل بدانند اطلاق هم مستحیل می شود. لذا افرادی که قائل به استحاله تقیید حکم به علم می شوند نمی توانند به اطلاق تمسک کنند.

ثمره بحث برای معتقدین به استحاله:

در مقام **ثبوت** دو جور می شود:

الف) بر مبنای کسانی که رابطه اطلاق و تقیید را رابطه نقیضین گرفتند، وقتی تقیید (تقیید حکم به علم به حکم) محال باشد، اطلاق ضروری می شود. حتی بنا بر مبنای ضدین، با محال بودن تقیید، چون آقای خویی اهمال در مرحله ثبوت را هم محال می دانند، اطلاق ضروری می شود

حکم میان عالم و غیر عالم مشترک است.

ب) بر مبنای کسانی که رابطه اطلاق و تقیید را ملکه و عدم ملکه گرفتند (ارتفاع هر دو محال نیست) پس از استحاله تقیید، چیزی نمی فهمیم لذا اطلاق نه ضروری است نه مستحیل، بلکه مهمل است

فقط قدر متیقن اثبات می شود یعنی حکم برای عالمین هست ولی برای غیر عالمین چیزی نمی توان گفت. اینجا باید به اصل عملی مثل برائت از اشتراط یا برائت از تقیید زائد تمسک کند.

در مقام **اثبات**:

با فرض استحاله، می گوییم چون مولی نمی تواند قید علم به حکم را در متعلق حکم اخذ کند، بنابراین چه قید علم به حکم در غرض مولی باشد چه نباشد، از نبود این قید در کلام نمی توان اطلاق غرض مولی را نتیجه گرفت و اشتراک حکم بین عالم و جاهل را اثبات کرد.

یعنی گرچه ابتدا بنظر می رسد بتوان اطلاق را حتی بنا بر مبنای استحاله هم بدست آورد، ولی واقعیت این است که قبلا گفتیم اطلاقی کاشف از اطلاق در مرتبه قبل است که مولی توانایی قید زدن را در مرحله فعلی داشته باشد و قید را اخذ نکرده باشد. اما اگر تقیید زدن مولی در مرحله جعل محال باشد، که باعث اطلاق ضروری در مرحله جعل می شود، این اطلاق ضروری کاشف از اطلاق در مرحله ملاک و اراده نیست زیرا مولی دهانش بسته است و با جعلش نمی تواند حتی اگر بخواهد مختص قادرین جعل کند. لذا ملاک ممکن است مقید باشد و ممکن است مطلق باشد

۶

ثمره بحث برای مخالفین استحاله:

اگر قائل به استحاله نباشیم، بنا بر هر سه مبنا اشکالی بوجود نمی آید یعنی چه رابطه اطلاق و تقیید را نقیضین بگیریم چه ضدین بگیریم چه ملکه و عدم ملکه می توان به اطلاق تمسک کرد. نتیجه این می شود که احکام بین عالم و غیر عالم مشترک است

۷

سوال: اگر قائل به استحاله باشیم، در مواردی که ظاهر روایت اخذ علم به حکم در موضوع آن حکم کرده چه باید کرد؟ مثل روایت: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر، فاذا علمت فانه قذر»

پاسخ این است که این اخذ علم به موضوع (قطع موضوعیه) است نه به حکم و لذا بلا اشکال است. مولی می گوید اذا علمت بخمریه شیء فهی نجس، یعنی معلوم الخمریه نجس است. این اخذ علم به نفس موضوع است. یعنی حکم روی خمر تنها نبرده، حکم رفته روی خمر بعلاوه علم. پس مثلا اگر کسی چند ساعت قبل از مایعی خورده و نمی دانسته خمر است، بعد فهمیده این خمر است، الان لب او نجس نیست. چون خمر + علم باعث نجاست است که آن موقع علم نبوده لذا نجس نبوده. البته برخی علما با این نظر مخالفند.

۸

دقت کنید این بحث خیلی ثمره عملی ندارد زیرا اجماع وجود دارد که احکام بین عالم و جاهل مشترک است بجز بحث جهر و اخفات و قصر و اتمام. یعنی در حالت جهر و اخفات و قصر و اتمام، فقط حکم برای عالمین است. که فقط حالا باید این دو را با مبنا های مختلف تفسیر کنیم. که مخالفین استحاله می گویند در این دو مورد نص خاص داریم و قائلین به استحاله به جعل بدل در مقام امتثال تمسک می کنند.

زراره در مورد کسی که نمازش را آهسته خوانده در حالی که نباید نمازش را آهسته می‌خواند و همچنین کسی که نمازش را بلند خوانده در حالی که نباید بلند می‌خواند از امام(ع) سؤال می‌کند که حکمش چیست؟ امام(ع) فرمودند: هر کدام که این عمل را متعمداً انجام داده باشد؛ یعنی می‌دانسته وظیفه‌اش جهر است اما نمازش را اخفاتاً خوانده یا می‌دانسته وظیفه او اخفات است اما جهراً خوانده، نمازش را از بین برده و باید اعاده کند اما اگر فراموش کرده باشد و یا اشتباه کرده باشد یا اصلاً حکم مسئله را نمی‌دانسته و چنین کاری انجام داده هیچ چیزی بر عهده او نیست و نمازش تمام و صحیح است. (وسائل الشیعه، ج۴، ص۷۶۶، باب۲۶ من ابواب القرائة فی الصلوة، ح۱.)

اخذ علم به یک حکم در موضوع حکمی دیگر (۱۳۳)

۱

اینکه اخذ علم به یک حکم در موضوع حکمی دیگر چگونه است بستگی به ارتباط بین این دو حکم دارد و از سه حالت خارج نیست:

اخذ علم به حکم در موضوع حکمی دیگر که با حکم اول:

۲

۱) متباین (متخالف) است: جایز است زیرا متعلق حکم دو چیز است

مثال

مانند آنکه شخص آمر بگوید: «هر گاه وجوب حج را بر خود دانستی، وصیت خویش را بنویس». در اینجا علم به وجوب حج نسبت به وجوب وصیت، قطع موضوعی است و نسبت به متعلق خود، قطع طریقی.

۳

۲) متضاد باشد: محال است زیرا متعلق حکم یک چیز است و تعلق دو حکم مختلف به یک چیز محال است

مثال

مانند آنکه شخص آمر بگوید: «هر گاه وجوب حج را بر خود دانستی، حج بر تو حرام است». علت محال بودن این است که احکام تکلیفی واقعی با هم تنافی و تضاد دارند.

۴

۳) متماثل است: محال است زیرا لازمه این امر اجتماع دو حکم یکسان بر یک متعلق و موضوع است که محال است

مثال

مانند آنکه شخص آمر بگوید: «هر گاه وجوب حج را بر خود دانستی، حج بر تو واجب است» به نحوی که وجوب دوم غیر از وجوبی باشد که از ابتدا به آن قطع داشته که محال است زیرا وقتی مولی وجوب را اعتبار کرده، دیگر معنا ندارد یک جعل دیگری را بر همان وجوب مترتب کند.

اخذ قصد امتثال امر در متعلق همان امر (۱۳۴)

۱ دو نوع واجب داریم:

واجب توصلی

واجبی که غرض مولی صرف انجام دادن آن است و حتی بدون قصد قربت و امتثال امر مولی هم از گردن ساقط می شود

مثال

مانند دفن میت یا پرداخت نفقه زن یا ازاله نجاست از مسجد. البته اگر با قصد قربت میت را دفن کنیم ثواب هم دارد ولی اگر بدون قصد قربت دفن کنیم واجب امتثال شده است.

البته دقت کنید ثواب فقط بر اطاعت و امتثال امر داده می شود نه بر مسقطات. اطاعت و امتثال هم بر این محقق می شود که قصد داشته باشیم امر مولی را انجام دهیم. لذا در واجبات چه تعبدی چه توصلی، فقط در صورتی ثواب به مکلف داده می شود و ماجور است که مکلف قصد قربت و امتثال امر داشته باشد. مگر اینکه دلیل خاصی داشته باشیم که مولی بدون قصد قربت هم ثواب می دهد.

واجب تعبدی

واجبی که در آن، قصد قربت جزء و شرط آن واجب است به این معنا که بدون قصد قربت، اساسا عملی انجام نشده است.

مثال

مانند نماز، حج و...

۲ این بحث خیلی کاربرد دارد. مثلا شک می کنیم وضو قصد قربت می خواهد، خمس دادن قصد قربت می خواهد یا نه؟

بنابراین سوال این است که اگر شک کنیم واجبی توصلی است یا تعبدی، چه کنیم؟ آیا پیش فرض تعبدی است یا توصلی؟

پاسخ این سوال برمی گردد به اینکه اخذ امتثال امر در متعلق امر ممکن باشد یا مستحیل.

الف) اگر ممکن باشد: از نبود قیدِ قصد امتثال امر در کلام مولی در مرحله جعل (اطلاق اثباتی)، نبود آن در غرض مولی (اطلاق ثبوتی) را نتیجه می گیریم.

نتیجه: اصل در واجبات، توصلی بودن می شود مگر دلیل بر تعبدی بودن یافت شود.

پس اگر بگوئیم اخذ قصد قربت در متعلق امر ممکن باشد تصویر ما از تعبدی و توصلی اینگونه می شود که تعبدی آن چیزی است که قصد قربت در متعلق آن اخذ شده و توصلی آن چیزی است که مطلق است و اخذ نشده. یعنی در مقام شک بین تعبدی و توصلی، به اطلاق تمسک می کنیم و برائت جاری می کنیم، چون ممکن بوده قید را بیاورد و نیاورده لذا توصلی بودن ثابت می شود. یعنی پیش فرض توصلی بودن است

ب) اگر محال باشد: چون اخذ این قید در مرحله جعل (اطلاق اثباتی) ذاتا محال است، از نبود قید در کلام نمی توان نبودن آن در غرض مولی را نتیجه گرفت لذا کلام مولی اینجا مهمل می شود.

اصل در واجبات، تعبدی بودن است چون اشتغال ذمه یقینی، برائت ذمه یقینی می خواهد.

البته معمولا با تمسک به اطلاق مقامی، توصلی بودن را ثابت می کنیم. یعنی اینکه نگفته بدلیل اطلاق مقامی فهمیده می شود که ملاک دخیل نیست. اگر هم کشف ملاک نکنیم باید به اصل عملی اصاله الاشتغال رجوع کند

پس اگر اخذ قصد قربت در متعلق امر مستحیل باشد تصویر ما از تعبدی و توصلی اینگونه می شود که باید آن را از مرحله جعل ببریم به مرحله ملاک و بگوئیم که تعبدی آن چیزی است که ملاکش بدون قصد قربت حاصل نمی شود ولی توصلی ملاکش بدون قصد قربت حاصل می شود و به اطلاق نمی توان تمسک کرد. پس پیش فرض تعبدی بودن است زیرا در این حالت می دانیم قطعا در امر ملاکی هست، شک می کنیم قصد قربت هم در استیفای ملاک شرط است یا نه، در اینجا اصل عملی مجرای اشتغال است و باید قصد قربت را بیاوریم

۳ پس در حالت امکان اصل عملی در مقام، برائت است و در حالت استحاله اصل عملی در مقام احتیاط و اصاله اشتغال است

۴ حال ببینیم آیا اخذ امتثال امر در متعلق همان امر ممکن است یا محال؟ دو نظر وجود دارد:

۵ ۱) نظر اول این است که منظور از قصد امتثال امر، خود همان امر نیست بلکه قصد امتثال امر الهی بطور کلی در اطاعت اوامر او و به نیت قربه الی الله است. گو اینکه گفته باشد «صل مع قصد القربه الی الله» یا «صل مع قصد اتیان اوامر الله» که در این صورت اخذ امتثال امر در حکم شرعی ممکن است

۶ ۲) مشهور می گویند اخذ امتثال امر در متعلق همان امر محال است و چند دلیل می آورند:

آقای صدر

اول اینکه می گویند واضح است قصد امتثال امر، رتبتاً متاخر از خود امر است. حال اگر بخواهد بعنوان قید در متعلق أمر قرار بگیرد، یعنی امر متوقف و متاخر از این قصد است

به تعبیر دیگر اول باید «امری» از سوی شارع باشد تا مکلف به قصد امتثال آن امر عمل را انجام دهد. حال اگر خود قصد امتثال بخشی از آن «امر» باشد معنایش آن است که آوردن امر به آوردن بخشی از خود آن متوقف است

در پاسخ باید گفت که برای اشکال کننده متعلق و موضوع و جعل و مجعول خلط شده است. اموری که داخل در متعلق هستند لازم نیست در عالم خارج محقق شوند، بلکه امور ذهنی هستند. مثلا برای نماز به قصد امتثال امر باید صرفا امر را تصور کند لذا قصد امتثال متفرع بر امر نیست. امر در مرحله جعل متوقف بر تصور است نه تحقق. یعنی مولی کافی است صورت ذهنیه قصد امتثال امر را جزء نماز تصور کند سپس امر را برای آن می آورد. یعنی قصد امتثال امر را بصورت ذهنی در مرحله جعل مولی اخذ کرده و این وجود خارجی امر در مرحله مجعول است

دومین دلیل قائلین به استحاله با سه تقریر مختلف بیان شده است:

تقریر اول: قصد امتثال امر یعنی محرکیت امر بسوی متعلق خودش و این زمانی است که قیود وجوب فعلی شده اند. اگر قرار باشد محرکیت امر را جزء یا شرط متعلق امر بگیریم، یعنی امر دارد ما را تحریک می کند به محرکیت خودش که تقدم یا توقف شیء علی نفسه می شود

تقریر دوم: ما باید ذات فعل را به قصد قربت بیاوریم. اگر قرار باشد قصد قربت در ضمن واجب باشد، باید نماز با قصد قربت را با قصد قربت بخوانیم. یعنی قصد قربت را با قصد قربت بیاوریم

در پاسخ باید گفت امر به مرکب عقلا در مرحله جعل منحل می شود به تمام افراد. لذا در امر به نماز با قصد قربت، امر را به دو امر ضمنی منحل می کنیم. امر اول می گوید نماز را که ده جزء هست بیاور که بر می گردد به ذات نماز. امر دوم می گوید امر اول را به قصد قربت بیاور

تصویر سوم: می گویند اگر قصد امتثال امر را در متعلق امر اخذ کنیم، چون امتثال امر متوقف بر امر است و امر غیر مقدور است لذا باید آن را قید وجوب هم بگیریم. لازمه این هم این است که امر را در موضوع خودش اخذ کنیم که باعث می شود هیچ وقت فعلی نمی شود که محال است. با این تعبیر قصد امتثال وجوب، قید خود وجوب می شود که مستلزم توقف شیء بر خودش است.

در پاسخ باید گفت ما بدین دلیل قید غیر اختیاری را قید وجوب هم گرفتیم که امر می گوید برو تقید را بیار، پس باید تقید را بیاریم پس باید قید را بیاوریم. لذا در موضوع حکم می آوریم که هر وقت قید محقق شد ما تقید را بیاوریم. اما هر وقت با نفس جعل قید بیاید دیگر نیازی نیست در موضوع آورده شود. اینجا هم خود امر با جعل شرعی محقق می شود لذا وقتی بقیه شرایط محقق شود مجعول محقق می شود و ما باید برویم تقید را بیاوریم

مقدمات/قیود وجوب و مقدمات/قیود واجب (۱۳۵)

۱

ما یک مفهوم «**وجوب**» داریم یک مفهوم «**واجب**»
- مانند **وجوب** حج که بعد از استطاعت محقق می شود (از جنس فرض است) (مجعول)
- مانند **واجب** حج که منظور خود عمل حج است (از جنس عمل)

۲

انواع قیود (مقدمات):

۳

۱)قیود و مقدمات **وجوب (وجوبی)** — **حصولی** هستند

قیدی که در فعلیت یافتن حکم دخیل است و بدون آن حکم گردنگیر نمی شود. تا نباشد موضوع فعلیت نمی یابد یعنی از عناصر موضوعند و دارای سه خصوصیت هستند:

مثال:
- استطاعت برای حج: پس حج داعی برای حصول این مقدمه نیست
- اقامت ده روزه برای وجوب روزه ماه رمضان

۱) رابطه این قیود با حکم وجوب، رابطه علت و معلول است

۳) تحصیل قیود وجوب، بر عهده مکلف نبوده و واجب نیست.

یعنی بدون آنها اساسا واجبی نیست و تکلیفی فعلیت پیدا نمی کند تا بعث و تحریک داشته باشد وقتی هم واجبی فعلی شد، آنها بوده اند که فعلی شده است.

مقدمات وجوبی قبل از فعلیت پیدا کردن حکم هستند و چون از عناصر موضوع هستند، حکم **نمی تواند** به سمت آنها **داعی** باشد

۲) این قیود می توانند هم مقدور باشند (استطاعت برای حج) هم غیر مقدور (رسیدن زوال برای وجوب نماز ظهر)

۴

۲) قیود مقدمات **واجب (وجودی یا متعلّق)** — **تحصیلی** هستند

قیودی که پس از فعلیت یافتن حکم وجوب، برای عمل به آن حکم، باید آنها را تحصیل کرد. این مقدمات دخیل در موضوع نیستند و دخیل در متعلّق هستند و دارای سه خصوصیت هستند

مثال:
- مانند قید طهارت برای خواندن نماز
- قید آماده کردن مقدمات سفر به مکه پس از فعلیت یافتن وجوب حج برای مستطیع

۱) این قیود، علت یا جزء العله واجب نیستند بلکه علت تقیید هستند.

توضیح آنکه وقتی شارع قیدی را در واجب اخذ می کند، مثلا می گوید: «صل مع الطهاره»، در حقیقت واجب را حصه حصه می کند (نماز با طهارت و نماز بدون طهارت) و سپس آن حصه صلاتی که بهمراه این تقیّد باشد را برگزیده. این قید طهارت جزء نماز نیست (بر خلاف مثلا رکوع که جزء نماز است) لذا مقوم ذات نماز نیست.

یعنی امر به نماز با طهارت، امر به دو چیز است: امر به نماز و امر به تقید آن نماز به طهارت. بنابراین رابطه طهارت با نماز علت و معلول نیست اما رابطه طهارت با تقید به طهارت، علت و معلول است زیرا اگر طهارت نباشد، نمازی که مقید به طهارت باشد پدید نمیآید.

۲) تحصیل قیود واجب، بر عهده مکلف است. و حکم **داعی** بسوی **تحصیل** آن است.

بحث اصولی «مقدم الواجب، واجبه» مربوط به مقدمه واجب (وجودی) است نه مقدمه وجوب

۳) قید واجب باید حتما مقدور باشد

زیرا تحصیل قید واجب، واجب است. از طرفی می دانیم تکلیف به غیر مقدور محال است.

۵

۳) هم قید واجب هم قید وجوب:

مانند دخول ماه رمضان که قید وجوب روزه داری است و در عین حال قید روزه واجب هم هست یعنی روزه ای که خواسته شده حصه روزه مقید به خصوص ماه رمضان است.

۱) رابطه این قیود با حکم وجوب، رابطه علت و معلول نیست

۲) مکلف در برابر ایجاد قید مسئول نیست ولی هر زمان که قید موجود باشد، در برابر ایجاد تقیّد مسئول است

پس در مانند دخول ماه رمضان، که قید واجب و وجوب است، مکلف مسئول آوردن ماه رمضان نیست اما هرگاه ماه رمضان داخل شد مسئول است روزه خود را مقید بدین قید سازد. پس نمی تواند در داخل ماه رمضان روزه مستحبی یا قضا بگیرد که در اینصورت نه روزه رمضان را گرفته نه آن روزه دیگر را.

۳) هر قیدی که قید واجب باشد به شرطی که غیرمقدور باشد، حتما قید وجوب هم هست.

۶

مولی باید آنچه **شروط اتصاف** فعل به ملاک است یا قیود استیفایی که غیر مقدور مکلفند را بصورت مقدرالوجود بعنوان **قید وجوب** اخذ کند

قیود واجب هم **قیود استیفایی** هستند که مقدور مکلفند

بنابراین اگر قیدی بعنوان قید وجوب اخذ شده باشد و مقدور باشد قید اتصاف است و اگر غیر مقدور باشد ممکن است قید استیفا باشد یا قید اتصاف

۷

انواع قیود واجب:

قیود شرعی: شارع این قیود را در لسان دلیل و واجب اخذ کرده است

مثال: مانند طهارت برای نماز

خوب است ببینیم فرق شرط(قید) و جزء چیست؟ چرا طهارت شرط است ولی رکوع جزء است؟

پاسخ این است که هر وقت ذات آن قید مطلوب مولی باشد، آن می شود جزء مثل رکوع که خودش مطلوب مولی است اما اگر مولی ذات قید را نخواهد بلکه تقیّد را بخواهد، یعنی مقید را به همراه این تقیّد بخواهد مثل اینکه نماز را به همراه تقید به طهارت بخواهد، این می شود شرط یا قید. مولی مستقلا طهارت و روبه قبله بودن را نخواسته نماز به همراه اینها را خواسته

قیود عقلی: قیودی که عقل می گوید تحقق واجب منوط به تحقق این قیود است

مثال: مانند آنکه هرکس که مستطیع است برای او گرفتن پاسپورت، خرید فیش واجب است

وظیفه مکلف نسبت به تحصیل مقدمات شرعیه و مقدمات عقلیه یکسان است.

۸

قید شرعی یا همان شرط، مقدمه وجودی تقید است. برای اینکه بتوانیم نماز مع الطهاره را بیاوریم باید طهارت را بیاوریم. آنچه مولی بالاصاله خواسته تقید است، ما برای اینکه تقید را بیاوریم مقدمتا باید قید را بیاوریم. در حقیقت در قید شرعی، چون مولی تقید را اخذ کرده، قید جنبه مقدمه ای برای تحقق تقید دارد

وجوب باعث می شود ما تحریک شویم تقید را بیاوریم. مثلا وقتی زوال شمس می رسد ما باید تقید طهارت و رو به قبله بودن را تحصیل کنیم. نمی توانیم بگوئیم هر وقت قید بیاید واجب را امتثال کنیم بلکه باید قید را بیاوریم تا تقید تحصیل شود وگرنه باید می گفتیم در وقت نماز هر وقت اتفاقا رویت به سوی قبله شد نماز بخوان!

اما قیودی را که عقل اخذ می کند، ذاتا مطلوب است. زیرا در قیود عقلی مقدمه ای نیست برای تحقق تقید بلکه خود قید عقلی مستقیما دخیل است در امتثال واجب. مثلا اگر مولی می گوید برو بالای پشت بام، نردبان گذاشتن خودش دخیل در امتثال واجب است و این مقدمه عقلا لازم است نه اینکه تقید لازم باشد و این از باب مقدمه برای تقید باشد. مثال دیگر فراهم کردن مقدمات سفر برای حج

پس قید عقلی، **مقدمه خود واجب** است، قید شرعی، **مقدمه تقید** است

البته مرحوم آخوند قید شرعی را قبول ندارد می گوید همه قیود و مقدمات عقلی هستند. زیرا حتی در قیود شرعی، مولی تقید را می خواهد باز عقل حکم می کند که باید بروی قید را بیاوری. که بنظر عقیده بدی هم نیست


کیفیت اخذ قیود در مراحل مختلف جعل حکم (۱۳۶)
۱
می خواهیم کیفیت اخذ قید در مراحل مختلف جعل حکم را بررسی کنیم
۲
مرحله ملاک:
در مرحله ملاک دو نحوه قید متصور است:
قیود اتصاف به ملاک: یعنی قیودی که تا آنها نباشند حکم ملاک دار نمی شود
مثال
مثلا قید «مریضی» قید و شرط اتصاف دارو به ملاک دار شدن است یعنی فقط دارو برای بیمار ملاک دارد
قیود استیفای به ملاک: یعنی شروطی که برای اینکه مکلف آن مصلحت را بدست آورد باید آنها را داشته باشد
مثال
مثل قید خوردن دارو پس از غذا در اینکه کسی بیمار باشد، دارو هم برای او ملاک داشته باشد ولی برای اینکه ملاک را بدست بیاورد و استیفا کند باید آن شرط را داشته باشد مثل اینکه دکتر بگوید برای اینکه دارو اثر کند باید بعد از غذا بخوری. دارو قبل از غذا هم ملاک دارد ولی استیفا نمی شود
۳
مرحله اراده:
تفاوت است بین نحوه دخالت شروط اتصاف و شروط استیفا در مرحله اراده. در حقیقت هر چه شرط اتصاف باشد دخیل در تحقق اراده است یعنی تا شرط اتصاف نباشد اراده ای محقق نمی شود، اما شروط استیفا دخیل در تحقق اراده نیستند دخیل در تحقق مرادند
مثلا تا انسان مریض نشود اراده اش تعلق نمی گیرد به اینکه دارو بخورد. اما شروط استیفا اینگونه نیست وقتی عمل مصلحت دارد اراده تعلق می گیرد . اینگونه نیست که مریض تا غذا نخورد اراده بر خوردن دارو نداشته باشد. بلکه برعکس همین اراده ناشی از شروط اتصاف فرد را تحریک می کند تا برود برای استیفای مصلحت، شروط استیفا را هم تحصیل کند. حتی بعضی مواقع غذا می خورد که دارو بخورد یعنی اراده قبل از خوردن غذا بوده
دقت کنید ملاک متوقف است بر وجود خارجی شروط اتصاف اما اراده متوقف بر وجود خارجی آنها نیست بلکه متوقف بر وجود علمی قید است. اگر یقین کنیم شیری پشت دیوار است فرار می کنیم اما اگر واقعا شیری باشد ولی ما ندانیم اراده قرار نمی کنیم. مثلا وقتی بدانیم باید دارو را با آب گرم بخوریم اراده بر پیدا کردن آب گرم می کنیم. وقتی بدانی مریض شده ایم دارو می خوریم
۴
مرحله جعل:
جعل حکم یعنی انشاء حکم مقدره الوجود است یعنی تا زمانی که شروط اتصاف وجود نداشته باشند، اصل جعل محقق نمی شود. البته خود جعل مولی که شرطی ندارد و هر وقت بخواهد جعل انجام می دهد اما مولی شروط اتصاف را بصورت مقدره الوجود در جعل خود می گیرد یعنی فرض آن را بعنوان شرط وجوب در جعل اخذ می کند. یعنی تا شرط اتصاف نباشد آن وجوب به مرحله فعلیت نمی رسد. پس از آن مولی شروط استیفا را بعنوان شروط واجب می گیرد
شروط اتصاف: قید وجوب
شروط استیفا: قید واجب
(واجب مشروط یعنی واجبی که وجوبش مشروط است)
مثال
مثلا استطاعت شرط اتصاف و وجوب است اما وقوف در عرفات شرط استیفا و واجب است. یا زوال خورشید شرط اتصاف وجوب نماز است، طهارت و رو به قبله بودن شرط واجب یا استیفا هستند
پس در پاسخ آنانکه می گویند معنا ندارد جعل مولی مشروط باشد، باید گفت در مرحله جعل مولی لحاظ می کند شروط اتصاف را بصورت مقدره الوجود و جعل خود را محقق می کند. آنچه حقیقتا معلق است فعلیت یافتن جعل در عالم خارج است یعنی همان مجعول اما خود جعل مولی معلّق و متوقف است بر لحاظ کردن مولی

۱

گفتیم که واجب مشروط یعنی واجبی که وجوبش مشروط است.

در بحث معانی حرفی اشاره شد که مرحوم شیخ واجب مشروط مشهور را قبول ندارد و آن را بصورت واجب معلق تصویر می کند. ایشان می گوید قید به مفاد هیات امر نمی تواند بخورد چون هیات معنای حرفی و جزئی است و نمی تواند حصه حصه بشود پس به ماده فعل امر خورده که صلاه است. چون صلاه را می توان حصه حصه کرد. این بدین معناست که همه وجوب ها از زمان تکلیف یکجا بر گردن مکلف است فقط زمان واجب شدن شان نرسیده و و زمان واجب یکی یکی می آید. همان تصویر واجب معلق مشهور

ممکن است گفته شود چه ضرورتی دارد مولی چنین کاری کند در حالی که وقتی وجوب آمده و واجب نیامده تحریکی نیست؟

در پاسخ باید گفت رسیدن زمان وجوب یعنی اتصاف فعل به مصلحت محقق شده لذا مولی باید جعل وجوب را انجام دهد. ولی زمانی هم لازم است تا برسد تا مکلف بتواند استیفای مصلحت بکند. لذا زمان واجب به مولی ربطی ندارد که تاخیر بیندازد. مثلا از زمانی که فرد مریضی خاصی پیدا کرده که هنوز دارو ندارد، اتصاف به مصلحت مصرف داروی خاصی را پیدا می کند. اما تا زمانی که دارو کشف نشده نمی تواند استیفا کند لذا زمان واجبش وقتی است که دارو کشف شود

۲

تا بحال همه قیودی که بررسی کردیم قیود مقارن با حکم بودند. یعنی قید باید همراه باشد تا وجوب محقق شود یا واجب امتثال شود. مثل استطاعت که قید همراه وجوب حج است و طهارت قید همراه واجب نماز است

بعضی وقتها قید واجب شرط متقدم بر واجب یا وجوب است. مثلا وجوب روزه ماه رمضان از زمان روئیت هلال ماه بر گردن ما می آید. یا وضو (بنا بر مبنای اینکه طهارت غسلات و مسحات است) شرط متقدم بر واجب نماز است

برخی مواقع هم قید، شرط متاخر از واجب یا وجوب است. مثلا نظر مشهور این است که شرط صحت روزه امروز مستحاضه این است که شب بعد برود غسل کند. البته برخی علما مثل امام اساسا شرط متاخر را نمی پذیرند

برخی گفته اند شرط متاخر از واجب مشکلی ندارد چون بحث علیتی در کار نیست. مولی در حقیقت با قید در واجب آن واجب را تحصیص کرده و در واقع گفته حصه خاصی از آن را خواسته یعنی روزه ای را خواسته که مقید به غسل بعد از آن باشد. یعنی عملی را خواسته که بعد از آن عمل دیگری را هم بیاورد که معلوم است بلا اشکال است

۳

نسبت به قیود متاخر وجوب برخی اشکال کرده اند و گفته اند چطور می شود شرط، متاخر از وجوب باشد؟ مگر نگفتیم قید باعث فعلیت یافتن وجوب می شود پس چطور قید بعد از وجوب می آید؟ که علما دو جواب داده اند:

جواب اول جواب آقای خویی و مکارم است که می گویند که مسائل اصولی اعتباری هستند و معتقدند اعتباریات امور غیر واقعیه هستند و تابع قوانین عالم تکوین نیستند. لذا اشکال ندارد مولی وجوب را که اعتباری است مقید کند به قید متاخر.

البته بنظر این بحث که اینها اعتباریات هستند و از قوانین تکوین تبعیت نمی کنند از پایه اشتباه است. زیرا ملاک که اعتباری نیست و امری حقیقی است

جواب دوم آقای صدر می گوید وجوب را اگر تقسیم کنیم یک جعل داریم یک مجعول. نسبت به جعل که گفتیم مولی برای جعل فقط باید قیود را لحاظ کند بصورت مقدره الوجود که بلا اشکال است. یعنی جعل متوقف بر لحاظ است نه متوقف بر عالم خارجی پس بلا اشکال است. اما مجعول که یک امر فرضی است. یک امر حقیقی در اراده مولی نیست و چون یک امر فرضی و اعتباری است می تواند منوط به یک قید متاخر باشد.

در حقیقت این پاسخ مشکل را حل نمی کند زیرا مشکل در ملاک همچنان وجود دارد. گفتیم اکثر قیود وجوب قیود اتصاف بودند و گفتیم آنچه شرط اتصاف ملاک است، قید خارجی است چون اینکه عملی ملاکدار شود در عالم خارج است. به تعبیر دیگر اخذ قیود اتصاف لغو نیستند و چون در ملاک این قیود اتصاف وجود دارد، شرط نفس اراده می شود و سپس در مرحله جعل مولی مقدره الوجود اخذ می کند. یعنی معنا ندارد عملی در عالم خارج ملاک دار شود به شرط تحقق یک امر متاخر خارجی. آقای صدر از این اشکال جواب نمی دهند و بنظر اشکال پابرجاست

البته مرحوم آخوند در پاسخ خلاف ظاهری مرتکب می شوند و می گویند تمام قیود متاخر را بر می گرداند به شرط مقارن یعنی می گوید مثلا در ملکیت فضولی آنچه جعل شده مالکیتی است که متعقب به رضایت مالک است و چون همین الان متعقب است مشکلی ندارد و قید مقارن می شود

۴

ثمره این بحث چیست؟

ثمره اول این است که امکان واجب معلّق منوط به پذیرش شرط متاخر است. ثمره دوم این است که در صورت پذیرش شرط متاخر، ما تابع ظاهر دلیل خواهیم بود. هر جا ظاهر دلیل شرط متاخر باشد آن را می پذیریم

مقدمه مفوته و واجب معلق (۱۳۸)

۱

اگر زمان وجوب واجبی فرا نرسیده (مانند نماز ظهر) و امکان تحصیل مقدمه قبل از وقت وجود دارد، آیا بر مکلف لازم است تا مقدمه را قبل از رسیدن زمان وجوب تحصیل کند؟

خیر زیرا قبل از زمانی که شرط وجوب برسد اساسا شیئ متصف به ملاک نشده لذا تحریک بسوی عمل و مقدمات آن هم ندارد که برای تحصیل تقیّد در آن واجب لازم باشد آن مقدمه را تحصیل کنیم.

حال اگر واجب، مقدمه ای داشته باشد که وقتی زمان واجب می رسد دیگر قادر به امتثال آن نباشیم چطور؟

۲

مقدمه مفوته: مقدمه واجبی که اگر اقدام به تحصیل آن قبل از به فعلیت رسیدن وجوب نکنیم، سبب ترک واجب و عدم اتیان آن در زمان فعلیت یافتن وجوب می گردد زیرا فرصت تحصیل آن در زمان فعلیت وجوب نیست.

سوال: اگر واجبی دارای یک مقدمه مفوته باشد، آیا مکلف در برابر تحصیل مقدمه قبل ازفرا رسیدن زمان وجوب مسئول است؟

مثال

مثلا مکلف می داند به هنگام زوال خورشید و وجوب نماز ظهر، چون آب و خاک پیدا نمی کند، قادر بر وضو و تیمم نخواهد بود. ولی قبل از زوال دسترسی به آب دارد. آیا واجب است که قبل از زوال وضو بگیرد؟

پاسخ این است که خیر، زیرا قبل از به فعلیت رسیدن وجوب که حکمی نیست تا محرک باشد و مکلف از ناحیه آن وجوب مسئول تهیه مقدمات آن شود. هنگامی هم که وجوب فعلیت می یابد، بدلیل عجز در تحصیل تقید، تکلیفی بر گردن او نیست چون وجوب تکلیف مشروط به قدرت است

قاعده اصولی اقتضای آن دارد که مکلف در برابر مقدمات مفوته مسئول نیست.

۳

مقدمه دائم المفوته: البته در برخی موارد برای یک واجب همواره یک مقدمه مفوته ای است که اگر آن مقدمه را قبل از وجوب تحصیل نکنیم، هیچ وقت نمی توانیم واجب را انجام دهیم و واجب همواره فوت می شود.

مثال

مثال آن وقوف در صحرای عرفات است. این واجب وجوبش منوط به فرا رسیدن ظهر روز نهم ماه ذی الحجه است. ولی اگر مکلف قبل از رسیدن این زمان سفر نکند، واجب را در موعد مقرر خودش درک نمی کند.

در این موارد می گویند مکلف باید آن مقدمه را تحصیل کند. جهت تفسیر این پدیده از نظر قواعد اصولی، دو راه وجود دارد:

۴

راه اول حل مشکل مقدمات دائم المفوته: توسط تئوری واجب معلق

واجب معلق: واجبی است که زمان واجبش بعد از زمان وجوبش است.

مثال

مثلا هنگام روئیت هلال ماه رمضان، زمان وجوب روزه فرا می رسد در حالیکه زمان واجب، اذان صبح اولین روز است که چند ساعت بعد از روئیت هلال است. یا مثلا در حج، از زمانی که فرد مستطیع می شود زمان وجوب او رسیده ولی زمان واجب، ظهر روز عرفه است.

بر طبق این نظر می توان گفت، اگر واجب معلقی داریم، پس از فعلیت یافتن وجوبش، اگر مقدمه دائم المفوته ای داشته باشد، باید آن را تحصیل کرد. اما این امر چگونه اثبات و تفسیر می شود؟ توسط دو مقدمه:

اثبات امکان قید/شرط متاخر از واجب/وجوب

+

اثبات واجب معلق

پس ثمره این بحث این است که پذیرش واجب معلق و شرط متاخر، مشکل مقدمات مفوته را حل می کند زیرا مکلف با آمدن وجوب تحریک می شود به فراهم آوردن مقدمات واجب. مثل حج که وجوبش با استطاعت محقق می شود، اما واجب ظهر روز عرفه است. فعلیت یافتن وجوب باعث می شود او تحریک شود و برای تحصیل مقدمات واجب اقدام کند

۶

این نکته معلوم است که زمان وجوب نمی تواند با زمان واجب کاملا بدون همپوشانی باشند زیرا اگر زمان واجب با زمان وجوب همپوشانی نداشته باشد یعنی وجوب زمانی آمده که واجبی نیست که مکلف را تحریک کند زمانی هم که واجب آمده، وجوب نیست که تحریک کند

اما بحث در این است که آیا می توان زمان واجب را مقداری با تاخیر از زمان وجوب در نظر گرفت؟ یعنی آیا زمان فترتی هست که وجوب هست ولی واجب نیست؟

ما یک واجب داشتیم یک وجوب. همچنان یک زمان واجب داریم یک زمان وجوب.

شروع زمان وجوب:

- یا مقدم بر شروع زمان واجب است
  - مثال: مثال وقوف به عرفات که در آن زمان واجب روز عرفه از اول ظهر تا غروب است ولی زمان وجوب از هنگام حصول استطاعت برای مکلف که خیلی جلوتر از روز عرفه است می باشد
- یا مقارن و همزمان با زمان واجب است
  - مثال: مثلا وجوب نماز صبح حد فاصل طلوع فجر و طلوع خورشید است که همین زمان واجب هم هست.

اتمام زمان وجوب:

- همواره همزمان با اتمام زمان واجب است
  - محال است اتمام زمان وجوب قبل از اتمام زمان واجب باشد زیرا در این صورت زمانی یافت می شود که باید واجب را اتیان کرد اما وجوب نیست تا محرکی برای مکلف باشد!

با توجه به این مقدمه، هر واجبی را که ابتدای زمان وجوبش بر زمان واجب مقدم باشد را «**واجب معلق**» گویند. یعنی وجوب زودتر فعلیت می یابد ولی واجب منوط به فرا رسیدن زمانی (مانند روز عرفه) معلَّق است.

در مقابل واجب معلق، واجب منجَّز است که در آن زمان فعلیت وجوب با زمان واجب یکی است.

واجب معلق با واجب مشروط هم تفاوت دارد. در واجب مشروط دلیل عدم تنجز این است که شرط وجوب نرسیده، اما در واجب معلق، دلیل عدم تنجز این است که شرط واجب نرسیده است

۵

انواع قیود

قید واجب

- **قید مقدم بر واجب**: مانند وضو نسبت به نماز
- **قید مقارن با واجب**: مانند رو به قبله ایستادن در حال نماز
- **قید متاخر از واجب**: مانند قید غسل مستحاضه در شب یکشنبه نسبت به صحت روزه شنبه
  - یعنی مولی روزه ای را خواسته که شرط آن طهارت بعد از آن است.

قید وجوب

- **قید مقدم بر وجوب**: مانند روئیت هلال ماه رمضان نسبت به وجوب روزه داری از اول فجر
- **قید مقارن با وجوب**: مانند زوال خورشید نسبت به وجوب نماز ظهر
- **قید متاخر از وجوب**: چنانکه کسی بدون اجازه مالک مال او را بفروشد و مالک بعدا اطلاع پیدا کند و به وقوع آن معامله راضی گردد در اینصورت عقد از زمان صدورش نافذ خواهد بود

بنابراین می توان قیدی داشت که متاخر از واجب یا وجوب باشد.

برخی می گویند قید متاخر از واجب یا وجوب ممکن نیست چون شرط/قید نسبت به مشروط به منزله علت نسبت به معلول است و معقول نیست که علت از نظر زمانی متاخر از معلول باشد

پاسخ در مورد واجب: همانطور که قبلا گفتیم، قید، علت تقیید است نه علت مقیَّد (ذات واجب). قید علت یا جزء العله واجب نیست یعنی قید بودن قیود شرعی ناشی از آن است که مولی طبیعت را از طریق تقییدش به قید خاصی به حصه معینی تحصیص کرده است.

پس چنانکه قید محصص می تواند مقارن یا مقدم باشد، می تواند متاخر هم باشد چون تقید امری ذهنی است. پس معنای اینکه شارع صحت روزه را به انجام غسل در شب آینده منوط کرده این است که آن حصه ای از روزه داری که منوط به غسل در شب است مطلوب مراد مولی است.

پاسخ در مورد وجوب: قیود وجوب همگی قیود حکم مجعول هستند نه قیود جعل و مجعول، وجودش مجرد فرض است و وجود حقیقی خارجی ندارد. پس هیچ محذوری نیست که وجوب به چیزی که متاخر از آن است منوط شود..

۷

راه دوم: با اعتقاد به اینکه قدرت عقلاً در تکلیف دخیل است (وجود ملاک برای قادرین و عاجزین)

راه دوم راه کسی است که واجب معلق را منکر شود ولی واجب مشروط را می پذیرد مانند مرحوم نائینی. یعنی پذیرفت وجوب مشروط شود ولی نپذیرفت که بشود وجوب فعلیتش بیاید ولی مکلف را تحریک نکند

این افراد می گویند این قدرت اگر در مرحله ملاک هم اخذ شده یعنی قدرت شرعی باشد که لازم نیست برویم مقدمه را بیاوریم تا ملاک دار شویم. ولی اگر قدرت در ملاک دخیل نباشد یعنی ملاک برای اعم از قادر و غیر قادر است (یعنی قدرت عقلی)، در اینصورت کسی که مقدمه دائم المفوته را نیاورد باعث فوت ملاک می شود و فوت عمدی ملاک قبیح است همانطور که فوت امر مولی قبیح است. لذا باید برود مقدمه را بیاورد

۸

راه سوم: انکار واجب مشروط از اساس مانند مرحوم شیخ

زیرا مرحوم شیخ می گوید وجوب زمان و قید ندارد و از همان اول همه وجوب ها بر گردن مکلف است و مکلف را تحریک می کند برای تحصیل مقدمات و باید زمان واجب برسد تا واجب شود و بدین مشکل مقدمات مفوته را حل می کند. لذا بر مبنای مرحوم شیخ که همه وجوب ها اول کار آمده باید برود و مقدمات واجب را تحصیل کند لذا باید مکلف تحصیل و حفظ قدرت قبل از وقت انجام دهد مثلا اگر قبل از اذان آبی داشته باشد نمی تواند بریزد و خود را عاجز کند. یا اگر قبل از اذان صبح بداند اگر بخوابد محتلم می شود و هنگام اذان وقت غسل ندارد تا روزه بگیرد، باید حتی الامکان نخوابد. به تعبیر دیگر بنا بر مبنای مرحوم شیخ هم مقدمات دائم المفوته واجب الامتثال هستند همه همه مقدمات مفوته دیگر که بعضا فوت می شوند. البته ممکن است ایشان به لحاظ فقهی به اجماع تمسک کند و بگوید طبق اجماع علما حفظ مقدمات در غیر واجب دائم المفوته لازم نیست.

۹

دو اشکال بر واجب معلق کرده اند:

اول می گویند کار وجوب تحریک است و باید بتواند بالفعل تحریک کند. پذیرش واجب معلق معادل این است که مولی تحریک کند ولی مکلف با تاخیر تحریک شود

پاسخش این است که در این موارد وجوب جعل نشده برای جعل داعی فعلی بلکه جعل شده برای جعل داعی امکانی یعنی اگر شرایطش محقق شد، وجوب شما را تحریک کند. یعنی از دلیل جعل اینقدر می فهمیم که قرار است مکلف را آماده کند برای امتثال و قابلیت ایجاد کند نه اینکه بالفعل تحریک کند. یعنی وجوب باید بتواند بالقوه تحریک کند نه بالفعل. علاوه بر اینکه خود این وجوب دارد ما را تحریک می کنند به تحصیل مقدمات واجب. به تعبیر دیگر برای اینکه بعث کردن وجوب لغو نباشد لازم نیست مکلف بالفعل تحریک شود بلکه کافی است قابلیت انبعاث در او ایجاد شود

اشکال دومی که به واجب معلق گرفته اند این است که مثلا زمان طلوع فجر را برای روزه گرفتن اگر قید واجب بگیریم، که معنا ندارد چون زمان تحت اختیار مکلف نیست. اگر هم قید وجوب بگیریم، در اینصورت زمان یا قید مقارن است یا قید متاخر. اگر قید مقارن وجوب باشد پس باید گفت وجوب هم باید از زمان واجب شروع شود نه قبل از آن. اگر هم قید متاخر است که مشکل شرط متاخر را دارد که پاسخی برای آن ندادیم. البته اگر کسی که شرط متاخر را بپذیرد مشکلی ندارد.

واجب نفسی و واجب غیری (۱۳۹)

۱

وجوب غیری را برخی اینگونه تعریف می کنند که بخاطر غیرش واجب شده مثل وضو برای نماز و غسل برای روزه.

← اما به این تعریف یک اشکال گرفته اند که طبق این تعریف، منظور این است که واجب نفسی برای خودش واجب شده ولی در حقیقت واجب نفسی هم برای خودش واجب نشده بلکه واجب شده برای تقربت الی الله و اطاعت خداوند. بنابراین حتی واجب نفسی هم مقدمه است و واجب شده برای چیز دیگری، پس این تعریف کامل نیست

← بدلیل این اشکال، برخی تعریف را درست کردند به اینکه واجب غیری واجبی است که واجب شده برای واجبی دیگر. با این تعریف چون وجوب امری اعتباری است یعنی اینکه خدا مصب حصول ملاک را چه چیزی قرار دهد دست خودش است. بله اینکه تقرب الی الله غایت است شکی نیست اما روایتی نداریم که تقرب واجب باشد. جعل وجوب اعتباری است و تنها برای واجب نفسی اعتبار شده نه برای تقرب. لذا این تعریف شامل واجب نفسی نمی شود

۲

خصوصیات واجب غیری مقدمات عقلیه

- ۱) وجوب غیری هیچگاه نمی تواند بر وجوب نفسی مقدم شود و همیشه متاخر است
  ← بنابراین وجوب غیری به مقدمات وجوب نمی تواند تعلق بگیرد زیرا اول باید شرایط وجوب محقق شود و وجوب نفسی به فعلیت برسد سپس برای تحصیل مقدمات آن (وجوب غیری) اقدام کنیم.
- ۲) وجوب غیری عقاب مستقل ندارد یعنی کسی بخاطر ترک مقدمه، عقاب مستقلی جز عقاب ذی المقدمه نمی شود.
  ← زیرا اگر اینگونه نبود قطعا ائمه در مقام پرهیز از واجبات به ما می گفتند مواظب باشید مثلا اگر نماز را ترک کنید به تعداد کل مقدماتش عقاب می شوید!
- ۳) وجوب غیری ثواب مستقل هم ندارد
  ← ثمره این نظر این است که اگر مقدمه یا واجب غیری موصله نبود و منجر به انجام واجب نفسی نشد، صرف انجام آن ثواب ندارد.
  ← با این حال که وجوب غیری ثواب مستقل ندارد ولی برخی روایات داریم که برای برخی مقدمات ثواب بیان کرده اند. اینها چگونه تفسیر می شود؟
  ← پاسخ این است که مقدمات بما هو مقدمه و بالذات استحقاق ثواب ندارد مگر اینکه شارع خود تفضلا ثواب برای آن جعل بفرماید.
- ۴) وجوب غیری محرکیت مستقل هم ندارد. یعنی کسی بخاطر مقدمه (وضو) تحریک به ذی المقدمه (نماز) نمی شود.
- ۵) امر غیری، بخودی خود و بصورت پیش فرض توصلی است و تعبدی نیست مگر اینکه دلیل یا امر مستقل دیگری تعبدی بودن آن را ثابت کند.
  ← زیرا آنچه مولی می خواهد انجام واجب نفسی و ذی المقدمه است و صرف آوردن مقدمه و بدون قصد قربت هم برای تحقق آن کفایت می کند. دقت کنید مقدمه ممکن است خود تعبدی باشد مثل وضو یا غسل که تعبدی هستند، ولی از ناحیه امر غیری بودن تعبدی نشده است بلکه بدلیل یک امر خارجی مستقل تعبدی شده است.
  ← خلاصه اینکه قصد امتثال وجوب غیری نمی شود کرد چون امر ندارد. اما اگر قصد امتثال امر نفسی ذی المقدمه کند تعبدی می شوند. مثلا وضو بگیرد چون می خواهد نماز بخواند. یعنی وضو و غسل از حیث وجوب غیری همچنان توصلی است. اما خودشان بدلیل امر مستقل خارجی استحباب نفسی دارند

۳

گفتیم که به حکم عقل، مکلف باید مقدمات عقلی و شرعی واجب را اتیان کند زیرا امتثال واجب بدون اتیان مقدماتش ممکن نیست.

← حال سوال این است که آیا علاوه بر این وجوب عقلی، اتیان مقدمه واجب، وجوب شرعی هم دارد؟ به تعبیر دیگر آیا اراده مولی از ذی المقدمه به مقدمه هم ترشح می کند یا خیر تنها عقل است که می گوید برای اتیان واجب باید مقدمه آن را هم بیاوری

← دو نظر وجود دارد:

- مشهور می گویند بین ذی المقدمه و مقدمه «**ملازمه**» وجود دارد (قاعده ملازمه). یعنی لازمه اینکه مولی واجب کند ذی المقدمه را این است که واجب کند مقدمه را. که دو تقریب در تفسیر این دارند:
  - ۱) هم وجوب (جعل) و هم اراده از ذی المقدمه به مقدمه سرایت می کند ⇐ هم وجوب عقلی، هم شرعی **(قائل به وجوب غیری مقدمات)** --- نقدی که به این نظر می شود این است که هیچ دلیلی بر جعل مقدمه نداریم زیرا جعل آنچه نه عقاب دارد نه ثواب دارد نه محرکیت و تازه لزوم عقلی هم دارد لغو خواهد بود (آقای صدر)
  - ۲) وجوب سرایت نمی کند زیرا وجدانا (نه با برهان) درک می کنیم وقتی کسی چیزی را می خواهد مقدمه آن را هم می خواهد ⇐ هم وجوب عقلی، هم شرعی **(قائل به وجوب غیری مقدمات)** --- آقای صدر ⇐ پس آقای صدر ملازمه را در مرحله جعل رد می کنند ولی در مرحله اراده می پذیرند
- مخالفین این ملازمه:
  - ۳) نه وجوب سرایت می کند نه حب و اراده مولی ⇐ تنها وجوب عقلی **(عدم اثبات وجوب غیری مقدمات)**

۴

مقدمه موصله یک واجب، یعنی مقدمه ای که منجر به ایصال و تحقق واجب می شود. مثلا اگر برای نجات غریق، غصب در زمین کسی کند مقدمه واجب است، اگر این غصب به نجات فرد منجر شود می شود مقدمه موصله و اگر نشود می شود مقدمه غیر موصله.

← با این مقدمه، بحث در این است که آیا مطلق مقدمه وجوب غیری دارد یا فقط حصه موصله آن وجوب غیری دارد.

← برای پاسخ به این سوال ابتدا باید غرض و ملاک از واجب غیری را تعیین کنیم. اگر ملاک و غرض از آن این است که توانایی و تمکن انجام ذی المقدمه را هم داشته باشیم، در این صورت تمکن را هم مقدمه موصله ایجاد می کند هم مقدمه غیر موصله. اما اگر مبنا این باشد که با انجام مقدمه حتما به ذی المقدمه برسیم. در این صورت وجوب فقط برای مقدمه موصله خواهد بود. قائلین به ملازمه دو دسته می شوند:

- الف) افرادی که معتقدند فقط آن دسته از مقدمه هایی که موصله و رساننده به ذی المقدمه است واجبند --- آقای صدر
- ب) افرادی که معتقدند همه مقدمات اعم از موصله و غیر موصله واجبند
  ← افرادی که معتقدند مطلق مقدمه واجب است در اشکال به نظر آقای صدر می گویند اگر حصول ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه باشد و فقط مقدمه موصله واجب باشد، در اینصورت خود حصول ذی المقدمه که واجب نفسی است می شود قید وجوب مقدمه، یعنی خود واجب نفسی واجب غیری می شود و اجتماع مثلین یا دور پیش مَی آید
  ← در پاسخ آقای صدر می گویند اینگونه تصویر کردن اشتباه است و باید حصول به ذی المقدمه را به شکل شرط مقارن تصویر کرد بدین شکل که پس از حصول مقدمه، اگر ذی المقدمه حاصل شد این بعنوان شرط مقارن موجده محسوب می شود. شبیه کاری که در تبدیل شرط متاخر به مقارن کردیم

۵

ثمره بحث چیست؟

← مثلا اگر نجات جان غریقی واجب گردد و این کار متوقف بر مقدمه حرامی، یعنی تلف کردن زراعت دیگری باشد که اهمیت آن کمتر از اهمیت واجب باشد، پس برای مکلف ارتکاب مقدمه حرام برای نجات جان غریق جایز است.

← حال اگر فرض کنیم مکلف مقدمه حرام را مرتکب شد، ولی غریق را نجات نداد:

- قائلین به ملازمه
  - طبق نظر معتقدین به وجوب غیری مقدمات اعم از موصل و غیر موصل:
    - اگر قائل به اجتماع امر و نهی باشند: ثواب بدلیل اتیان مقدمه واجب و عقاب بدلیل غصب
    - اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی باشند: مقدمه واجب اهم باعث سقوط فعلیت حرمت غصب می شود لذا فقط ثواب اتیان --- آقای صدر
  - طبق نظر معتقدین به اختصاص وجوب غیری به مقدمات موصله:
    - عمل انجام شده حرام است چون مقدمه مذکور مصداق واجب نیست تا حرمت غصب را ساقط کند --- نقدی که به این نظر می شود این است که اگر اینگونه باشد همیشه مکلف از ترس عدم نتیجه محرکیتی بسوی عمل ندارد
- قائلین به عدم ملازمه
  ← چون مقدمه واجب نیست، عمل انجام شده غصب و حرام است و موجب ضمان است

۶

حال مستقل از اینکه مقدمه واجب به وجوب عقلی واجب باشد یا وجوب شرعی، سوال این است که مقدمه واجب چه خصوصیاتی باید داشته باشد تا اتیان آن واجب باشد؟

- ۱) آن مقدمه واجب، علت وجودی آن واجب باشد نه امور عدمی:
  ← یعنی تاثیر وجودی داشته باشد مثلا وضو گرفتن مقدمه وجودی نماز است اما مثلا نخوابیدن علت نماز خواندن نیست یعنی نمی توان گفت چون من نمی خوابم نماز می خوانم. در حقیقت وقتی ما واجبی را انجام می دهیم هزاران کار دیگر را ترک می کنیم ولی ترک آن کارها، مقدمه یا علت این واجب نیستند.
- ۲) آن مقدمه از جنس ترک مانعی باشد که آن مانع با مقتضی قابل جمع نباشد:
  ← مثلا رطوبت مانع آتش گرفتن کاغذ است پس نبود رطوبت از جنس ترک مانعی است (عدم المانع) که چون با مقتضی (کاغذ) قابل جمع است باید برای آتش گرفتن کاغذ، عدم المانع را اتیان کرد. اما یک سری عدم المانعی هستند که با مقتضی جمع نمی شوند مثلا خوابیدن مانعی است که با نماز خواندن قابل جمع کردن نیست پس ترک خوابیدن، مقدمه نماز خواندن نیست.

۷

نکته بعد اینکه دو نوع مقدمه حرام داریم

- ۱) مقدمه تولیدی
  ← یعنی مقدمه حرامی که منفک از حرام نیست بدین شکل که یا علت تامه است یا جزء اخیر علت تامه است که بعد از ارتکاب آن، عمل حرام خود بخود می آید. مثل پریدن از پشت بام که که جزء اخیر مردن است. یا مثل انداخت پول غیر در آتش که سوختن آن عمل ما نیست ولی مقدمه اش دست ما بوده
  ⇐ در اینجا حرمت از حرام به مقدمه سرایت می کند (حرمت غیری) است
- ۲) مقدمه غیر تولیدی
  ← یعنی مقدمه ای که لزوما باعث تحقق حرام نمی شود. مثل اینکه اقدام به دزدی کند ولی ممکن است موفق نشود که به اینها مقدمات غیر تولیدی گویند.
  ⇐ در اینجا حرمت از حرام به مقدمه سرایت نمی کند (عدم حرمت غیری) زیرا برای اینکه بتوانی حرام را ترک کنی، باید مقدمات تولیدی را ترک کنی

ثمرات اعتقاد به واجب غیری (۱۴۰)

ثمره بحث ملازمه؟ ۱

۲
۱) ثمره پذیرش ملازمه این است که بتوان مقدمات قبل از وقت را درست کرد.

۳
۲) ثمره دیگر اگر بگوئیم مقدمه وجوب شرعی هم دارد یعنی امر دارد و می توان قصد قربت و امتثال نسبت به مقدمه داشته باشیم

۴
۳) آنانکه قائل به ملازمه هستند، می گویند همانطور که مقدمه واجب، واجب است، مقدمه مستحب هم استحباب غیری دارد و کراهت هم مقدمه اش کراهت غیری دارد

۵
۴) ثمره بعدی در مواردی است که واجبی، علت تامه حرام قرار گرفت و واجب هم واجب اهم باشد. مثل کسی که باید غسل کند، اما مقدمه این غسل یعنی شستشو باعث ضرر به بدنش شود. که دو حالت دارد:

دلیل اینکه گفتیم علت تامه حرام باشد این است که گفتیم وقتی حرمت از حرام به مقدمه سرایت می کند که یا علت تامه باشد یا جزء العله اخیر باشد

حالت اول زمانی است که مقدمه واجبی که علت حرام باشد حصه ممدوحه ای داشته باشد که منجر به حرام نشود، مثل اینکه اگر با آب گرم غسل کند ضرر ندارد. اینجا نه تعارضی وجود دارد و نه تزاحم. دیگر این مشکل رفع می شود و باید غسل کند. در اینجا مهم نیست واجب اهم باشد یا نباشد

حالت دوم اما اگر واجب حصه ممدوحه ندارد، مثل اینکه مکلف فقط می تواند با آب سردی که باعث ضرر به بدن می شود وضو بگیرد، خود دو فرض دارد:

اگر قائل به ملازمه نباشیم، اینجا مصداق تزاحم می شود زیرا تزاحم حرمت نفسی ضرر زدن به بدن و وجوب نفسی غسل پیش می آید و مکلف نمی تواند هم امتثال امر کند هم امتثال نهی کند. لذا باید آنکه اهم است را انجام دهد. حال اگر این ضرر کم است، واجب اهم است و اگر ضرر فراوان باشد باعث می شود حرام اهم باشد

اما اگر قائل به ملازمه شویم یعنی حرمت شرعی و غیری مقدمه را بپذیریم، سه حالت وجود دارد:

یا حرام اهم است که واجب اساسا دیگر امر ندارد.

یا هر دو در یک سطح اهمیت هستند که امر هر کدام مشروط به عدم امتثال دیگری است لذا باز تعارضی نیست

اما اگر واجب اهم ملاکا باشد، بین واجب نفسی و حرمت غیری که از حرمت ذی المقدمه به آن سرایت کرده، تعارض پیش می آید.

در فرض ملازمه حرمت غیری از ذی المقدمه به این حصه سرایت می کند لذا اطلاق امر نسبت به این حصه با نهی از خود این حصه تعارض دارد. یعنی نهی ضرر زدن به بدن به حصه غسل خورده و امر هم به حصه غسل خورده پس چون هر دو به یک حصه خورده اند تعارض است

پس در اینجا اگر ملازمه را نپذیریم تزاحم می شود و اگر بپذیریم تعارض می شود

۶
از سوی دیگر مقدمات را دو نوع تقسیم می کنند:

مقدمات داخلیه: که منظور از آن همان جزء واجب است مثل رکوع برای نماز

مقدمات خارجیه: که منظور همان شروط و مقدمات لازم جهت تحقق واجب هستند مثل وضو برای نماز.

بحثی نیست که مقدمات خارجیه را باید امتثال کرد و با اعتقاد به ملازمه، وجوب غیری هم دارند چون تحقق واجب متوقف بر آنهاست. حال سوال در این است که آیا وجوب غیری شامل مقدمات داخلیه یعنی جزء هم می شود یا نه؟ آیا اجزاء هم وجوب غیری دارند یا خیر؟

مشهور می گویند جزء نمی تواند وجوب غیری داشته باشد زیرا کل وجوب نفسی دارد و این وجوب نفسی آن منحل می شود به وجوب ضمنی در ضمن افراد. این وجوب ضمنی وجوب استقلالی است و با وجود این، جعل وجوب غیری برای آن اشکال دارد یا از این باب که باعث اجتماع مثلین می شود یا باعث لغویت می شود

۷
با نگاهی دیگر مقدمات را سه نوع تقسیم می کنند:

مقدمات شرعیه: مقدمه شرعی یعنی آنچه شارع بعنوان مقدمه اخذ می کند

مقدمات عقلیه: مقدمه عقلی یعنی متوقفاتی که عقل برای تحقق واجب درک می کند (بحث بالا)

مقدمات علمیه: مقدمه علمی مقدمه ای که علم به تحقق وجود خارجی است. مثل موارد علم اجمالی علم به اینکه با آوردن اطراف علم اجمالی واجب محقق شده مقدمه علمی است

نسبت به مقدمات عقلیه که گفتیم وجوب غیری سرایت می کند.از طرفی شکی نیست که وجوب غیری به مقدمه علمی تعلق نمی گیرد چون نفس واجب که بر مقدمه علمی متوقف نیست بلکه احراز واجب بر آن متوقف است. حال بحث در این است که آیا نسبت به مقدمات شرعیه (مانند طهارت برای نماز)، وجوب غیری سرایت می کند یا خیر؟

برخی مانند مرحوم نائینی می گویند مقدمه شرعیه مثل جزء است لذا همانطور که جزء متصف به وجوب نفسی ضمنی می شود، تمام مقدمات شرعی هم انتزاع شرطیت از آن می شود لذا وجوب نفسی ضمنی دارد و وجوب غیری نمی گیرد

اما این تعبیر نادرست است زیرا آنچه مولی خواسته قید نیست، تقید است. تقید است که وجوب ضمنی دارد نه قید. لذا منعی ندارد که وجوب غیری به خود ذات قید هم ترشح کند. یعنی مثلا آنچه مولی می خواهد حصه نماز است که با طهارت باشد نه اینکه وضو را می خواهد زیرا قید خارج است

تنافی و تضاد احکام پنجگانه (۱۴۱)

۱

هر یک از احکام پنجگانه (واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح) با همدیگر تضاد و تنافی دارند بنابراین:

سرچشمه این تنافی آن است که مبادی احکام با هم ناسازگارند. مثلا مصلحت شدید وجوب با مفسده شدید حرمت قابل جمع نیست.

۲

تعلق دو حکم مضاد (مثلا وجوب و حرمت) به دو فعل مختلف در زمان واحد ممکن است.

مثال: روزه داری که در حال روزه داری زمینی را هم غصب کرده یا راه رفتن (مباح) + ذکر گفتن (مستحب)

۳

تعلق دو حکم مضاد (مثلا وجوب و حرمت) به یک فعل واحد در زمان واحد محال است.

مثال: مانند اینکه روزه هم واجب باشد هم حرام

به هر فعل واحد بما هو واحد فقط یکی از این احکام پنجگانه می تواند منتسب شود.

۴

اجتماع دو حکم از یک نوع در یک فعل واحد نیز محال است.

مثال: مانند اینکه روزه دو وجوب مستقل داشته باشد

زیرا اراده نسبت به یک چیز تکرار پیدا نمی کند و فقط قوت و شدت می یابد.

۵

اجتماع دو حکم واقعی در یک امر محال است اما اجتماع یک حکم ظاهری و یک حکم واقعی در یک امر ممکن است

این بدین دلیل است که الف) موضوع حکم ظاهری متفاوت از موضوع حکم واقعی است ب) حکم ظاهری متاخر و در رتبه پایین تری از حکم واقعی است

مثال: مثلا اگر ظرفی در واقع نجس باشد ولی چون فرد شک دارد، طبق اصاله الحل آن را پاک فرض می کند.

مثال: یا مثلا اگر اماره ای بر وجوب دعا هنگام دیدن هلال داشته باشیم مدلول این اماره حکم واقعی است و حجّیّت این اماره حکم ظاهری است.

اجتماع یا امتناع امر و نهی (۱۴۲)

۱

قبل از اینکه وارد اصل بحث شویم، با یک مثال ساده کلیت بحث و اثرش را بیان می کنیم:

فرض کنید یک امر به طبیعی یک چیز و یک نهی از حصه خاص آن چیز از طرف مولی داریم. مثل «صلّ» و «لا تصلّ فی الحمام». در این موارد، چه باید کرد؟ دو نظر وجود دارد:

۱) قائلین به **اجتماع امر و نهی**:

معتقدند که متعلَّق امر با متعلَّق نهی یکی نیست پس قابل جمع هستند و هر دو اطلاق حکم به فعلیت خود باقی می مانند (**تعدد متعلَّق**)

نتیجه این می شود که فردی که در حمام نماز خوانده، بدلیل اتیان امر(خواندن نماز) ثواب می برد و بدلیل عصیان نهی (در حمام خواندن) عقاب می شود.

۲) قائلین به **امتناع اجتماع امر و نهی**:

معتقدند که متعلَّق امر ومتعلَّق نهی یکی است و از اطلاق یکی از دو دلیل باید دست برداشت. (**وحدت متعلَّق**)

لذا این امر و نهی دو دلیل متعارض هستند و باید طبق قواعد باب تعارض چاره ای اندیشید. مثلا صلّ را با لا تصلّ فی الحمام تقیید بزنیم و بگوییم خاص نماز در حمام حرام است یا ثوابش کمتر است.

۲

کاربرد این بحث عمدتا در بحث عبادات مکرهه است

۳

مثال معروف این بحث «خارج شدن از خانه غصبی» است. بر اساس دیدگاه کسانی که اجتماع امر و نهی را ممکن می دانند، کسی که بدون اجازه وارد خانه دیگران شده است، هنگام خروج، هر گام که برمی دارد، از آن جهت که تصرّف در اموال دیگران به شمار می آید، حرام و دارای نهی است و از آن جهت که زمینه خارج شدن از خانه غصبی را فراهم می سازد، واجب و دارای امر است.

۴

حال برگردیم به تحلیل دقیق این بحث. وقتی یک امر و نهی داریم، از دو حال خارج نیست:

۵

۱) دو حکم متعلَّق یکسان ندارند (دو متعلق و دو فعل مختلف)

در این موارد بخاطر امتثال امر، پاداش و بخاطر عصیان نهی، عقاب می شود

مثال: مانند غیبت کردن در حین روزه داری یا در حین صدقه دادن، نگاه حرام کند

اجتماع امر و نهی

۶

۲) دو حکم، متعلَّق یکسان دارند (یک فعل در خارج) که خود دو حالت دارد:

۷

الف) امر و نهی به یک عنوان واحد تعلق می پذیرد، اما امر به طبیعی است و نهی از حصه خاص (**یک فعل و یک عنوان**)

مثال: مانند امر به نماز و نهی از نماز در حمام که عنوان نماز واحد است

اینجا طبق سه مبنای بحث تخییر (اسلاید ۱۲۵)، سه نظر وجود دارد:

چرا بحث تخییر؟ چون وجوب کلی «صلّ» در مقام تطبیق، طبق تخییر عقلی می تواند به حصص مختلف رود

۱) امر فقط به جامع تعلق گرفته و نه امر و نه اراده به حصه سرایت نمی کند و حصه مصداق واجب است نه خود واجب. امر به جامع خورده و نهی به حصه خورده (و ما در حصه یک امر و یک نهی نداریم فقط یک نهی داریم) لذا با اطلاق و تقیید، امکان اجتماع امر و نهی وجود دارند

مرحوم آخوند

بخاطر امتثال امر، پاداش و بخاطر عصیان نهی، عقاب می شود

زیرا هر حصه ای را که مکلف اختیار کند، حتی آن حصه مبغوض (نماز در حمام)، مطیع و ممتثل شمرده می شود و مستحق پاداش است چون جامع را آورده و در عین حال به جهت آوردن فرد مبغوض، عاصی و گنهکار است.

اجتماعی

۲) امر و نهی به تک تک حصص مشروط به یکدیگر تعلق می گیرد و سرایت می کند

مرحوم نائینی می گوید درست است اراده مولی به فرد سرایت نمی کند ولی جامع را بر طبق اطلاق می توان به هر فردی تطبیق کنی من جمله حصه نماز در حمام. پس از طرفی مورد امر مولی است و از طرفی مورد نهی مولی است که این محال است.

ایجاد تعارض که باید حل شود بدلیل استحاله ارادتین متضادتین

امتناعی

اما این تصویر از امتناع اشتباه است زیرا قبلا گفتیم نکته بسیار بسیار مهم این است که اطلاق هیچ ربطی به ترخیص و تخییر در تطبیق به فرد ندارد. اطلاق عدم لحاظ قید است. تخییر در مرحله تطبیق، کار شارع نیست کار عقل است. اینکه مولی ترخیص بدهد بگوید شما تطبیق کن یک بحث است، اینکه بعد از جعل مولی، بطور خودبخود امر صلاحیت تطبیق بر افراد را دارد امر دیگری است. در مقام، ترخیص مولی بر تطبیق نداریم ولی نهی در حصه داریم. به دیگر سخن عقل تنها از امر مولایی که نهی در تطبیق نکرده باشد، ترخیص در تطبیق را انتزاع می کند .فرق بین عام و مطلق همین است. در عام ترخیص از سوی مولی است، اما در مطلق کار مولی عدم لحاظ قید است و ترخیص از سوی عقل است. مطلق قابلیت تطبیق و شمول بر همه افراد را دارد.

۳) امر به فرد سرایت نمی کند اما حب و اراده مولی به فرد سرایت می کند

نظر آقای صدر

زیرا با اینکه نماز در حمام متعلق امر نیست اما متعلق حب و اراده مولی هست. یعنی مولی نماز در حمام را مانند نماز در مسجد می خواهد (زیرا حب به حصه سرایت می کند). حال از طرفی نهی آمده مولی نماز در حمام را دوست ندارد که محال است چیز واحد هم محبوب و هم مبغوض مولی باشد.

استحاله ارادتین متضادتین لذا اینجا نیز باید تعارض حل شود مثلا از اطلاق یکی دست برداشت.

امتناعی

آقای صدر هم امتناعی است. اما فرقش با امتناع آقای نائینی این است که با امتناع آقای صدر نمی شود عبادات مکروهه را توجیه کرد ولی بر مبنای آقای نائینی می شود. زیرا بر مبنای آقای صدر نمی شود مولی حب الزامی داشته باشد به نماز در حمام و در عین حال بغض کراهت داشته باشد. زیرا حب و بغض به فرد سرایت می کند. اما بنا بر مبنای نائینی، مولی ترخیص در تطبیق داده ولی بهتر است در این حصه نماز در حمام تطبیق نکنی زیرا اقل ثوابا است. دقت کنید بر مبنای ایشان حب و بغض به حصه سرایت نمی کند تا تناقض حب و بغض در آن واحد پیش بیاید .پس ممکن است امتناعی باشیم ولی عبادات مکروهه را هم توجیه کرد.

۸

ب) امر و نهی به دو عنوان مختلف تعلق می پذیرد که با هم در یک فعل در عالم خارج مصداق پیدا می کنند (**یک فعل و تعدد عنوان**)

مثال: مانند صل و لا تغصب که در عالم خارج نماز خواندن در زمین غصبی، مصداق هر دو قرار می گیرد یا وضو با آب غصبی

اینجا نیز سه نظر وجود دارد:

۱) احکام به عناوین تعلق می گیرد نه به فعل خارجی و معنونات (حرکات و سکناتی که از مکلف در خارج صادر می شود)

بنابراین به حسب عناوین، متعلق امر (عنوان نماز) با متعلق نهی (عنوان غصب) متفاوت است (تعدد متعلق) و گرچه فعل خارجی مصداق هر دو است ولی احکام به فعل خارجی تعلق نمی گیرد.

ظرف خارج ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت تکلیف. وجود در عالم خارج محقق شود که امر به آن تحصیل حاصل است اگر هم محقق نشود که حکم به امر معدوم تعلق نمی گیرد زیرا حکم موضوع می خواهد. عنوان عدم می تواند موضوع حکم باشد ولی معدوم بما هو معدوم نمی تواند موضوع حکم باشد. لذا باید مفروض بوده و صورت ذهنیه باشد. پس نتیجه آنکه حکم به صور ذهنیه تعلق گرفته است. نتیجه اینکه بگوئیم چون تعدد عنوان در عالم ذهن داریم تنافی بین امر و نهی پیش نمی آید و هر کدام به حیث خود معتبر است.

اجتماعی

این وجه اگر تمام باشد تنافی را با مبنای صدر و مبنای نائینی را حل می کند. زیرا عنوان صلاه مغصوبه نه تحت تعلق عنوان امر به عنوان صلاه قرار می گیرد نه تحت نهی از عنوان غصب. زیرا عنوان امر، صلاه به اضافه تقید به غصب است نه با قید غصب و متعلق نهی غصب با تقید به صلاه است نه با قید صلاه. گفتیم التقید داخل و القید خارج. لذا ایندو متعلق متفاوتند و لذا اجتماع ممکن است. به تعبیر دیگر متعلق امر حصه ای از غصب نیست و حصه ای از صلاه است

البته ممکن است به این اشکال شود که وقتی امر به صورت ذهنی تعلق گرفته امتثال آنهم می تواند ذهنی صورت گیرد. یعنی نماز را اگر تصور کنی امتثال شود. پاسخ این است که منظور صورت ذهنی است که آینه واقعیت خارجی است. صورت ذهنیه خارج دیده یعنی از قالب آن خارج را می بینیم. لذا در نهایت مولی می خواهد حکم در عالم خارج امتثال شود

۲) احکام به فعل خارجی تعلق می گیرند

زیرا احکام از آن جهت به عناوین تعلق می گیرند که آیینه خارج هستند نه از آن جهت که مفاهیم مستقل در ذهنند. پس برای آن که تنافی میان امر و نهی برطرف شود باید خارج، متعدد شود

امتناعی

۳) برخی معتقدند این فعل، یک فعل نیست اساسا دو فعل است. می گویند تعدد عنوان باعث تعدد معنون می شود یعنی واقع خارجی در حقیقت دو تاست ولی آنقدر در هم مندک و تنیده شده است که برای عرف تشخیص آنها سخت است.

اگر این بیان تمام باشد هم مشکل مسلک آقای صدر را حل می کند هم مشکل آقای نائینی را. مشکل آقای صدر از این جهت حل می شود که زیرا صدر می گوید امر از جامع به فرد سرایت می کند حال ما دو فرد داریم فرد مصداق صلاه که متعلق امر است و فرد مصداق غصب که متعلق نهی است

بنا بر مبنای آقای نائینی هم مشکل حل می شود چون ایشان می گفت مشکل در ترخیص در تطبیق است در این مثال که مولی که نگفته در فردی که مصداق غصب است تطبیق کن می گوید صلاه را بر افراد صلاه تطبیق کن. من بر آن وجود خارجی که مصداق عنوان صلاه است امر را تطبیق می کنم، و آن وجود خارجی بسیار چسبیده به این مصداق نهی می شود

اجتماعی

اما این ادعا که تعدد عنوان باعث تعدد معنون می شود تمام نیست زیرا ما از یک وجود خارجی عناوینی انتزاع می کنیم بدلیل حیث های متعدد. مثل اینکه به لامپ بگوئیم جسم نورانی، یا جامد یا استوانه و .. که هر کدام از حیثی اینگونه نام گرفته. در مواردی که ما بررسی می کنیم در فقه تقریبا اینگونه است. بله انواع در هم تداخل ندارند مثلا اگر کسی بگوید در اتاق انسان وجود دارد و اسب وجود دارد می فهمیم که دو فرد وجود دارد ولی اگر بگوید در این اتاق انسان وجود دارد و مرد وجود دارد و قد بلند وجود دارد اینها به یک عنوان بازگشت دارند

۹

خلاصه آنکه مستقل از مبانی فوق، هر گاه ثابت شود تعدد متعلق داریم (متعلق امر یک چیز و متعلق نهی یک چیز دیگر است)، اجتماع امر و نهی ثابت می شود و هر گاه ثابت شود وحدت متعلق داریم، امتناع اجتماع امر و نهی ثابت می شود.

نکته دیگر آنکه در امتناع امر و نهی فرقی نمی کند در امر و نهی، یکی واجب نفسی باشد و یکی واجب غیری زیرا در امتناع امر و نهی، ملاک امتناع عدم امکان تحقق ارادتین متضادتین است و اردتین متضادین قابل جمع نیستند

۱۰

بحث اجتماع امر و نهی مصداق تعارض است یا تزاحم؟

بحث تزاحم یک بحث کلی است در عرض بحث تعارض. اما اجتماع امر و نهی از مباحث فرعی است که بنا بر مبنای امتناع مصداق تعارض می شود چون یک فعل در عالم خارج است که هم امر و هم نهی در آن واحد به آن تعلق گرفته تعارض می کنند (وحدت متعلق) و بنا بر مبنای اجتماع دو فعل در عالم خارج داریم پس مصداق تزاحم است زیرا هر دو را نمی توان امتثال کرد

حرمت ضدِّ واجب (۱۴۳)

۱

سوال: اگر چیزی واجب بود، آیا ضد آن حرام است؟ یعنی آیا ملازمه عقلی بین وجوب آن و حرمت ضدش وجود دارد یا خیر؟

دو نوع ضد داریم:

مراد از ضد یک عمل، منافی آن عمل است یعنی عملی که با آن جمع نشود اعم از اینکه ضد عام باشد یا ضد خاص

۲

۱) ضد عام: (فعل عدمی)

ترک عمل واجب به معنای نقیض: مثلا ضد عام نماز، ترک نماز است که همه قائلند که حرام است.

البته این به معنای این نیست که ترک نماز حرمتی جدا از عصیان ترک واجب دارد

اینجا بحث از قضیه ترکیبیه است یعنی بحث از اثبات استحاله است می خواهیم ثابت کنیم که محال است چیزی واجب باشد ولی ترک آن حرام نباشد. ثمره فقهی در استدلال به ضد خاص دارد

مشهورقائل به حرمت ضد عام

برای اثبات این استحاله در ضد عام دلایل مختلفی آورده اند:

- دلیل اول این است که می گویند دلیلش عینیت است که برای توضیح عینیت دو تقریر بیان شده
  - تقریر اول اینکه می گویند منظور از عینیت این است که اینها عین هم هستند از نظر تاثیر یعنی می گویند وجوب شیء در مقام امتثال عین حرمت ضد عامش هست در مقام تاثیر یعنی تاثیر یکسان دارند. یعنی به همان میزان که وجوبی که روی نماز رفته محرک بسوی نماز است، به همان میزان حرمتی که روی ترک نماز رفته محرک بسوی نماز است.
    - این تقریر صحیح نیست زیرا اینکه اثر دو چیز یکسان باشد به معنای یکسان بودن آن دو نیست. آب و شربت هر دو اثر رفع تشنگی دارند ولی عین هم نیستند
  - تقریر دوم این است که بگوییم عینیت یعنی امر به شیی عین نهی از ضد عام یا نقیض آن است
    - این تقریر هم وارد نیست چون صرفا یک بازی با لفظ است زیرا معلوم است که حقیقت امر با حقیقت نهی متفاوت است. حقیقت امر طلب و بعث است و نهی زجر و بازدارندگی است .لذا هر دو تقریر برای عینیت باطل است
- دلیل دوم برای اثبات استحاله از طریق جزئیت است. زیرا وجوب مرکب است از طلب فعل به همراه منع از ترک. اما در بحث ماهیت امر گفتیم این تصویر اشتباه است
- دلیل سوم این است که گفته اند بین وجوب شیی و حرمت ضدش ملازمه وجود دارد. زیرا وقتی مولی به چیزی امر کرده، محال است در ترکش ترخیص بدهد و عدم ترخیص در ترک هم به معنای تحریم است.
  - اما این هم صحیح نیست چون عدم ترخیص در ترک می تواند لازمه حرام بودن چیزی باشد یا لازمه واجب بودن چیزی باشد. لذا از این عدم ترخیص از ترک نمی توان حرام بودنش را نتیجه گرفت زیرا لازمه خود همین وجوب است.

۴

البته آقای صدر معتقدند این ملازمه برقرار نیست و استحاله ندارد. زیرا مصلحت و مفسده هر دو امر وجودی هستند. ملاک و مصب وجوب با ملاک و مصب حرمت فرق می کند. حرمت یعنی مبغوضیت شدیده ناشی از مفسده ملزمه در حالیکه امر فقط ناشی از مصلحت است. به تعبیر دیگر ترک مصلحت الزاما به معنای مفسده نیست چون مفسده امر وجودی است. البته ممکن است یک فعل خودش مصلحت وجودیه داشته باشد و ترکش هم مفسده وجودیه داشته باشد که اکثر واجبات شرعی مانند نماز هم اینگونه هستند ولی بحث در این است که لزوما در همه موارد اینگونه نیست. مثلا ممکن است ترک جواب سلام حرام نباشد. کسی که جواب سلام نمی دهد واجبی را ترک کرده ولی حرامی را مرتکب نشده .بنابر این آقای صدر براهین حرمت ضد عام را نمی پذیرند و به تبع آن حرمت ضد خاص را هم نمی پذیرند

۳

۱) ضد خاص: (فعل وجودی)

هر فعل وجودی که با واجب مذکور قابل جمع نباشد. مثلا نماز خواندن در ضیق وقت که واجب است با خوابیدن در آن وقت ضد خاص هستند.

ثمره فقهی دارد مخصوصا در تزاحم بین واجب اهم و مهم. مثلا فرض کنید بین ازاله نجاست از مسجد (واجب اهم) و نماز خواندن (واجب مهم) تزاحم است. آیا اینجا نماز خواندن حرام است یا خیر؟

۵

نسبت به ضد خاص دو نظر وجود دارد:

- ۱) دسته اول معتقدند ضد خاص حرام است و استدلالشان این است که:
  - ۱) سه مقدمه دارند اول می پذیرند که ضد عام حرام است، دوم می گویند ضد خاص ملازم ضد عام است مثلا خوابیدن در زمان ضیق وقت نماز ملازم ترک نماز است. سومین مقدمه می گویند همیشه ملازم حرام، حرام است پس ضد خاص هم حرام است
    - از این سه مقدمه، مقدمه اول و سوم آن صحیح نیست لذا مدعا ثابت نمی شود
  - ۲) ترک ضد خاص(نماز)، مقدمه ازاله است و ب) مقدمه واجب، واجب است پس ترک نماز واجب است. از طرفی ج) ضد عام واجب، حرام است پس ترک ترک نماز حرام است یعنی نماز حرام است.
    - این استدلال به دو دلیل اشتباه است:
      - دلیل اول اینکه مقدمه الف مخدوش و اشتباه است زیرا گفتیم چیزی مقدمه واجب است که یا علت وجودی آن باشد اما اینجا ترک نماز علت وجودی ازاله کردن نیست و در واقع اراده و اختیار مکلف به ازاله، علت ازاله کردن است
        - ۱) یا علت وجودی آن باشد اما اینجا ترک نماز علت وجودی ازاله کردن نیست و در واقع اراده و اختیار مکلف به ازاله، علت ازاله کردن است
        - ۲) یا آن مقدمه از جنس ترک مانعی باشد که با مقتضی قابل جمع است اما این مانع (نماز) به گونه ای نیست که قابل جمع با ازاله کردن (مقتضی) باشد زیرا اشتغال به آن مانع ازاله کردن می شود لذا ترک آن جنبه علیت و مقدمیت ندارد
      - دلیل دوم بر بطلان این استدلال این است که می گوید ترک ضد خاص(A’) مقدمه ازاله کردن(B) است. از طرفی ترک ازاله (B’) مقدمه ضد خاص (A) است.
        - به لحاظ فلسفی، نقیض علت، علت نقیض معلول است. یعنی اگر خورشید علت روز باشد، نبود خورشید علت عدم روز است. پس داریم
          A’ علت B <= A علت B’
          B’ علت A <= B علت A’
          که منجر به ایجاد دور می شود پس باطل است.
- ۲) دسته دوم معتقدند ضد خاص حرمت مستقل ندارد و فقط ترک واجب حرام است.
  - یعنی اگر در تنگی وقت نماز، معامله ای انجام داد که مستلزم فوت نماز شد، این قضا شدن نماز حرام است ولی آن معامله حرام نیست.

۶

ثمره بحث

- اگر ضد خاص حرام باشد
  - اگر مکلف ازاله را ترک و نماز اقامه کند، عبادت او منهی و باطل خواهد بود
- اگر ضد خاص حرام نباشد
  - اگر مکلف ازاله را ترک و نماز اقامه کند، عبادت او صحیح است زیرا امر به نماز به شکل ترتب و مشروط به ترک ازاله تعلق می گیرد. هر چند او به جهت ترک ازاله عاصی به شمار می «ید.

اقتضای حرمت برای بطلان (۱۴۴)

۱

آیا حرمت یک عمل (معامله یا عبادت) موجب بطلان (فساد) آن عمل می شود؟

حرمت: حکم تکلیفی و بطلان: حکم وضعی

بحث تقسیم می شود به بحث عبادات و معاملات

۲

معنای صحت و بطلان:

۳

معنای صحت در عبادت: مجزی بودن و باعث تقرب الهی شدن

نهی و تحریم از عبادات موجب بطلان است. در تفسیر آن سه مبنا بیان شده است:

۱) زیرا وقتی مولی عبادتی را نهی می کند، بدلیل امتناع اجتماع امر و نهی، نهی از حصه باعث می شود که اطلاق امر شامل حصه منهی عنه نشود و این باعث می شود که عبادت منهی عنه امر نداشته و مجزی نبوده و اکتفا از آوردن حصه دیگر نمی کند لذا باطل است. در حقیقت گفتیم اطلاق نهی شمولی است ولی اطلاق امر بدلی است لذا اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است

بهترین قول

۲) از حرمت چیزی کشف می کنیم مبغوضیت آن عندالمولی را و محال است عملی که نزد مولی مبغوض است را بتوان وسیله تقرب قرار داد

خاص عبادات تعبدی است و شامل توصلی نمی شود چون در توصلی قصد قربتی نداریم.

۳) عقل می گوید عملی که حرام است اتیانش قبیح است، و عقل می گوید کاری که قبیح است نمی تواند وسیله تقرب عندالمولی قرار گیرد

فرق بین این سه مبنا به لحاظ ثمره فقهی چیست؟

مبنای اول

ازجهت شمول نسبت به عبادات تعبدی و توصلی:

بنا بر مبنای اول که گفتیم خطاب امر اطلاقا برداشته می شود، فرقی نمی کند واجب توصلی باشد یا تعبدی. زیرا اطلاق امر شامل حصه ای از عبادت توصلی که نهی دارد هم نمی شود. مثل اینکه امر کرده ما رانندگی کنیم ولی نهی کرده با بنز برویم. وقتی کسی با بنز رانندگی می کند، متعلق امر مولی را اتیان نکرده است. فقط فرقش با واجب تعبدی این است که تقرب الی الله نمی خواهد ولی از این جهت که در واجب توصلی هم باید حصه ای را بیاوریم که مولی طلب کرده باشد فرقی با هم ندارند.

ازجهت شمول نسبت به عالم و جاهل:

بنا بر مبنای اول، نتیجه در فرض علم و جهل مکلف یکسان است، زیرا چه مکلف عالم باشد چه جاهل، عمل حقیقتا منهی عنه است و مطلوب مولی نیست

ازجهت شمول نسبت به واجب نفسی و غیری:

بنا بر مبنای اول فرقی بین حرمت نفسی و حرمت غیری نمی کند. زیرا در امتناع امر و نهی فرقی نمی کند در امر و نهی، یکی نفسی باشد و یکی غیری زیرا در امتناع امر و نهی گفتیم ملاک امتناع عدم امکان تحقق ارادتین است و اردتین متضادین قابل جمع نیستند

مبنای دوم

بنا بر مبنای دوم، این ملاک مختص واجب تعبدی است و شامل توصلیات نمی شود. لذا اگر در اجتماع امر و نهی اجتماعی شدیم، وقتی حصه منهی عنه را بیاوریم، متعلق امر را آورده ایم زیرا حکم رفته روی جامع پس اگر حصه ای از واجب توصلی را بیاوریم که منهی عنه است، واجب را اتیان کرده ایم. لذا اگر گفت باید در ماه یک مرده دفن کنی، بعد گفت مرده کافر را دفن نکن، حال اگر ما رفتیم کافری را دفن کردیم، امر جامع به تدفین را اتیان کرده ایم. به تعبیر دیگر طبق این مبنا با چیز حرام نمی توان تقرب جست حال آنکه با واجب توصلی اساسا تقرب اهمیت ندارد.

بنا بر مبنای دوم حکم بطلان مختص به عالمین است زیرا جاهل جهل به مبغوضیت دارد لذا قصد تقرب از او متمشی می شود. البته این مطلب با فرض اجتماعی شدن درست است نه امتناعی شدن.چون باید متعلق امر باشد وگرنه امکان تقرب وجود ندارد

بنا بر مبنای دوم حکم بطلان فقط شامل واجب نفسی می شود زیرا نهی غیری مبغوضیت مستقل ندارد و مبغوضیت آن بدلیل نهی ذی المقدمه آن است

مبنای سوم

بنا بر مبنای سوم هم ملاک مختص به عبادت است و شامل واجب توصلی نمی شود زیرا حکم عقلی می گوید عملی که قبیح است نمی تواند باعث تقرب شود.

بنا بر مبنای سوم هم بطلان مختص فرض تنجز هست یعنی حتما باید علم به آن پیدا کنیم زیرا تا مکلف علم پیدا نکند عقل او حکم به ترک آن نمی کند.

بنا بر مبنای سوم هم بطلان فقط شامل حرمت نفسی می شود

۴

معنای صحت در معاملات: دارای اثر بودن آن معامله یعنی جنس از بایع به مشتری و پول از مشتری به بایع حقیقتا منتقل می شود و بطلان معامله یعنی نقل و انتقال حقیقتا واقع نمی شود.

ابتدا ببینیم رابطه بین متعاملین (که معامله ای را انجام می دهند) و ملکیت که از سوی عقلا نهاد داده شده است چیست؟

ملکیت و زوجیت نهادهایی است که عقلا اعتبار کرده اند تا بر آنها اثراتی مترتب شود. مثل اینکه کسی بدون اذن مالک حق تصرف ندارد. حال عقلا اسبابی برای ایجاد این اعتبار قرار داده اند که یکی از این اسباب انشاء عقد ملکیت یا زوجیت است. پس عقلا با عقد ملکیت، خودشان مستقیما ملکیت را ایجاد نمی کنند عقلا تنها انشاء یا اعتبار ملکیت می کنند و بوسیله این امر، موضوع تملیک عقلا را ایجاد می کنند. پس ما در هر عقدی یک سبب داریم که همان انشاء متعاقدین است و یک مسبب داریم که همان اثر حاصل از آن است مانند ملکیت یا زوجیت. نقش شارع هم امضاء اینهاست.

نهی در معاملات دو حالت دارد:

۱) **نهی ارشادی** برای افاده شرطیت و مانعیت:

اگر ارشاد به وجود مانع یا فقدان شرطی باشد، مانند «لا تصل فیما لا یوکل لحمه» و مانند «بدون پیمانه غلات را نفروش» که دلالت بر شرطیت کیل دارد.

دلالت نهی در این موارد بر بطلان، به اعتبار آن است که ارشاد به مانعیت یا شرطیت است و روشن است که هر امر مرکبی به وجود مانع یا فقدان شرط اختلال پیدا می کند.

دلالت بر بطلان

۲) **نهی مولوی و تکلیفی** برای افاده تحریم که خود دو حالت دارد زیرا نهی شارع ممکن است به سبب خورده باشد مثل اینکه شارع بگوید فلان شکل معامله را انجام ندهید، یا نهی بخورد به مسبب، یعنی مولی بگوید نتیجه معامله مورد قبول من نیست

دلالت بر صحت

الف) **نهی از سبب:** که سبب الفاظی است که بواسطه آن انشاء معامله می کنیم (کتاب را به تو فروختم)

اصل اولیه و نظر مشهور در معاملات این است که نهی شارع از سبب در معاملات، ارشاد به بطلان مسبب نیست.زیرا رابطه بین سبب و مسبب به گونه ای است که وقتی سبب بیاید مولی خود را ملزم می داند مسبب را قبول کند. به تعبیر دیگر ما هیچ دلیل و لازمه عقلی نداریم که مولی اگر سبب را نخواسته، مسبب را هم نخواسته. یعنیعقل ابایی ندارد که صدور چیزی از مکلف مبغوض مولی باشد، ولی در صورت صدور، اثر خاص بدان چیز به حکم شارع مترتب گردد

مثال

مثل بحث ظهار که اثرش را دارد ولی خود سبب که نوع صیغه طلاق است حرام است . مثال دیگر عقد نکاح در حال احرام با بیع در وقت ندا، که هر دو حرام است ولی اگر کسی عقد بست، عقدش باطل نیست یا بیع در وقت ندا حرام است ولی اگر کسی معامله کرد، نتیجه معامله صحیح است. مولی می خواسته کسی در وقت ندا معامله نکند و متذکر نماز شود ولی اگر معامله کرد، اثر مترتب بر آن مورد قبول است

ب) **نهی از مسبَّب**: مسبب اثری است که عقلا بر معامله مترتب می دانند (ماهیت فروختن) و شارع به آن چهارچوب می دهد.

در این مورد می گویند همانطوری که متعلق امر باید مقدور باشد متعلق نهی هم باید مقدور باشد (حرف ابوحنیفه که درست است) یعنی اگر مولی از مسبب می خواهد نهی کند باید ایجاد آن مقدر باشد تا نهی کند پس خود این نهی، دلالت بر صحت آن دارد. مثلا مولی نمی تواند بگوید کره ماه را در جیبت مگذار .نسبت به سبب این بحث پیش نمی آید چون سبب عموما گفتن الفاظ است و مقدور است ولی نسبت به مسبب چرا

مثلا اگر می گوید فلان ملکیت را ایجاد نکن یعنی پس اثر آن ملکیت باید جاری باشد و اگر قرار بود آن ملکیت خودبخود ایجاد نشود معنی ندارد از آن نهی شویم. به تعبیر دیگراگر شارع نهی تکلیفی کند از مسبب خود این به این معناست که مسبب حاصل می شود ولی مبغوض مولی است. زیرا مسبب را که شارع ایجاد نمی کند صرفا شارع امضا می کند

البته برخی معتقدند نهی از مسبب باعث بطلان است و دو برهان آورده اند:

یکی اینکه می گویند وقتی شارع مسبب را حرام می داند، یعنی مبغوض می دارد مثلا وقتی می گوید عقد نکاح در حالت احرام حرام است یعنی شارع این مسبب را دوست ندارد پس معنا ندارد که آن را امضا کند. پس ولو اینکه عقلا چنین اعتباری داشته باشند اثری بر آن جاری نمی شود

در پاسخ باید گفت تلازم عقلی بین نهی شارع از مسبب و جاری نبودن اثر بر مسبب نیست زیرا ممکن است شارع از مسبب نهی کرده تا ما سبب را نیاوریم

دوم اینکه می گویند وقتی مولی مسبب را حرام می کند، یعنی مکلف مهجور شده از ایجاد مسبب. مانند اینکه بچه یا دیوانه مهجور شده از معامله. این مهجور شدن یعنی سلطنت او بر نقل و انتقال را گرفته لذا نقل و انتقال انجام نمی شود

پاسخ این است که این هجر، هجر وضعی مانند آنچه در بچه یا دیوانه هست نیست بلکه هجر تکلیفی است

۵

تفاوت عبادات و معاملات

معاملات امضایی است و اثر دارد: یعنی معامله آنچیزی است که در عرف معامله شناخته می شود

از نظر شرع اکثرا امضا می شود (صحیح است و اثر دارد)

مورد نهی شارع: مانند بیع در هنگام ندا برای نماز جمعه

مورد تایید شارع: اکثر معاملات

برخی از نظر شارع باطل و امضا نمی شود

عبادات تاسیسی است: یعنی عبادت آن چیزی است که شارع بگوید عبادت است و کسی یا عرف نمی تواند عبادت ابداع کند

پس هر چه مورد نهی شارع است اساسا عبادات نخواهد بود

۶

نکته: اگر بجای اینکه نهی به خود عبادت بخورد، به جزء عبادت بخورد، آن جزء باطل می شود. حال اگر حصه دیگری از این جزئی که باطل شد را نیاوردیم، عبادت باطل خواهد بود

نکته: اگر نهی به شرط بخورد، اگر خود شرط واجب تعبدی باشد مانند وضو یا غسل، شرط باطل می شود پس مشروط هم باطل می شود. اما اگر شرط عمل عبادی نباشد نه شرط باطل می شود نه مشروط. لذا اگر مبنای دوم و سوم را بگیریم (حرمت فقط شامل واجب تعبدی می شود) بدلیل اینکه گفتیم التقید داخل و القید خارجی، شرط قید است و با قید حرام به هر حال تقید حاصل شده، پس نتیجه صحیح است. مثل اینکه فردی پشت به امام رو به قبله بایستد و نماز بخواند در اینجا درست است پشت به امام کردن مشکل دارد اما تقید رو به قبله بودن حاصل شده و نمازش صحیح است

اصول عملیه عقلیه و شرعیه (۱۴۵)

۱

گفتیم اگر فقیه دلیل شرعی لفظی یا عقلی برای کشف حکم نیافت، باید از اصول عملیه بهره گیرد.

دو نوع اصل عملیه داریم:

- **اصل عملیه شرعیه:** اصول عملیه ای‌که حاکم و جاعل آن شارع است.
  - مثال: استصحاب، برائت، فراغ، تجاوز و ...
- **اصل عملیه عقلیه:** جاعل ندارد مدرک آن عقل است
  - مثال: اصاله الاشتغال هنگام تنجیز حکم، قبح عقاب بلابیان، قبح ظلم، حق الطاعه و...

۲

تفاوت های اصل عملیه شرعیه و عقلیه:

تفاوت اول: وجود جاعل در اصول شرعیه به خلاف اصول عقلیه.

اولین تفاوت اینها این است که اصول عملیه شرعیه، خود حکم شرعی هستند و بازگشت آنها به جعل شارع است اما اصول عملیه عقلیه بازگشت آنها به مدرکات عقل عملی است که مرتبط به حق الاطاعه است و از سنخ حکم نیستند.

به تعبیر دیگر اصول شرعیه جاعل دارد که شارع است اما اصول عقلیه جاعل ندارد، بلکه اصول عقلیه اموری نفس الامری هستند که فقط عقل آن را درک می کند و چیزی نیست که مخلوق شارع باشد مثل قبح ظلم و یا حسن عدل. به عبارت دیگر حسن و یا قبح جزء ذات عدل و ظلم است و از خارج کسی به آنها قبح یا حسن نداده است.

تفاوت دوم: تبعیت حدود اصول شرعیه از توسعه و تضییق شارع

فرق دوم که بر اساس فرق اول است این است که در اصول شرعیه از جعل شارع تبعیت می شود اما در اصول عقلیه از جعل کسی تبعیت نمی شود.

بنابراین حدود و ثغور اصول شرعیه دائر مدار توسعه و تضییق شارع است، اما اصول عقلیه نه ثبوتا و نه اثباتا قابل توسعه و تضییق نیست بلکه موضوع امور عقلیه به تعبیری ثابت است یعنی کم و زیاد نمی شود.

تفاوت سوم: عدم حصر اصول شرعیه

اصول عقلیه به دو اصل کلی برمی گردد و آن احتیاط و برائت است اما اصول شرعیه حصری ندارد بلکه به استقراء اصول شرعیه را احصاء می کنیم چون شارع بر اساس مصالحی که میبیند اصول عملیه را جعل می فرماید مثلا ممکن است شارع بگوید در واجبات مالیه و عرضیه احتیاط کنید و در واجبات غیر مالیه و غیر عرضیه برائت جاری نمایید.

اما در اصول عقلیه می گویند که به دو اصل بر می گردد چون در اصول عقلیه سخن در این است که آیا این مورد حق مولا هست یا نه؟ اگر حق طاعت مولاست احتیاط لازم است و اگر حق طاعت مولا نیست برائت جاری است.

تفاوت چهارم: همه جایی بودن اصول عقلیه

در اصول شرعیه لزومی ندارد شارع در تمام وقایع، اصل شرعی جعل کرده باشد بلکه گاهی ممکن است شارع مصلحتی ببیند و اصلی جعل نماید و در جایی دیگر مصلحت بر جعل نبیند به همین دلیل اصل شرعی جعل نکند بلکه امر را واگذار به عقل نماید

اما در اصول عقلیه اینگونه نیست چون اصول عقلیه در هر واقعه ای که نظر می کند یا درک می کند که آن تکلیف در آنجا منجّز است که حکم به احتیاط می کند و یا درک می کند که تکلیف در آنجا منجّز نیست که حکم به برائت می کند چون معیار تنجیز و عدم تنجیز حکم عقل است نه شرع و معنا ندارد که عقل حکم نداشته باشد و یا در حکم خودش شک کند.

تفاوت پنجم: عدم تصور تعارض بین اصول عقلیه

تعارض بین اصول عقلیه امکان ندارد نه ثبوتا و نه اثباتا، برخلاف اصول شرعیه که در مرحله اثبات ممکن است تعارض وجود داشته باشد البته در مقام ثبوت حتی در اصول شرعیه نیز تعارض راه ندارد چون فرض این است که اصول شرعیه مجعول شارع است و شارع اصول متناقضه و متعارضه جعل نمی کند، بله در مقام اثبات ممکن است ادله با یکدیگر تعارض داشته باشند، مثلا قاعده فراغ با قاعده استصحاب ممکن است تنافی داشته باشند مثل اینکه قاعده فراغ دلالت بر اتیان رکوع مشکوک کند و استصحاب عدم اتیان رکوع دلالت بر عدم آن نماید.

در اصول عقلیه این تنافی وجود ندارد اما از نظر ثبوت که روشن است چون واقعیات ممکن نیست با یکدیگر متناقض باشند مثلا ممکن نیست امر واحدی هم عدل باشد و هم ظلم، اما از نظر اثبات هم چون اثبات درک همین واقع است و چون مُدرک ها با یکدیگر تناقض ندارند در نتیجه درک ها نیز با یکدیگر تناقض پیدا نمی کنند.

۳

دقت کنید اصول عملیه عقلیه متاخر از اصول عملیه شرعیه است زیرا اصل عقلی معلق به عدم اصل شرعی است. لذا در اینصورت با وجود حکم شرعی اصلا موضوع اصل عقلی محقق نمی شود و اصل شرعی وارد بر اصل عقلی می شود، مثلا عقل می گوید وقتی شما نه حجت ذاتی بر تکلیف داشتی و نه حجت مجعول یعنی عدم البیان در اینصورت عقاب قبیح است، حال اگر شارع آمد و احتیاط را جعل کرد در اینصورت احتیاط وارد بر حکم عقل می شود و دیگر منافاتی با حکم عقل ندارد. و یا اگر عقل حکم به احتیاط می کند مثل آنجا که حجت بر تعذیر وجود نداشته باشد حال اگر شارع حکمی جعل کند که دلالت بر تعذیر نماید مثل قاعده فراغ در اینصورت موضوع حکم عقل به احتیاط از بین می رود چون موضوع احتیاط جایی است که نه علم وجود داشته باشد و نه علمی.

قاعده عملی اولیه در حالت شک
(۱۴۶)

۱

فقیه در برخورد با تکلیف مشکوک الحکم:

۱) اول سعی بر یافتن دلیل محرز (قطعی یا ظنی) جهت احراز حکم می کند

۲) در صورت عدم وجود دلیل محرز، وظیفه عملی مکلف در برابر تکلیف مشکوک را تعیین می کند (اصل عملی)

۲ **قاعده احتیاط**: اگر در امری احتمال وجوب وجود دارد آن را انجام دهیم و اگر احتمال حرمت وجود دارد ترک کنیم.

۳ **قاعده برائت**: در هنگام شک در تکلیف، اصل بر عدم تکلیف است بنابراین اگر شک در وجوب کردیم می توان آن را ترک کرد و اگر شک در حرمت کردیم می توان آن را انجام داد.

۴

در برابر تکلیف شرعی واقعی که در آن شک دارند و برای اثبات یا نفی آن دلیل محرزی پیدا نمی کنند، دو مسلک وجود دارد:

۵

۱) مسلک «**قبح عقاب بلابیان**»

مشهور علما

قاعده اولیه برائت است **(اصاله البرائه)**

برائت عقلی

می گویند قبیح است مولی، بنده را برای مخالفت بر تکلیفی که بیان بر آن تمام نشده عقاب کند

یعنی مراد از «بیان»، تکلیف مبیَّن است و حق الطاعه مختص تکالیف معلوم است

منظور از قبح عقاب، قبح استحقاق عقاب است و منظور از بیان، حجت شرعی است نه فقط قطع

بنابر این مسلک، قاعده عملی اولی نسبت به هر تکلیفِ محتمل، **به حکم عقل**، برائت است

۶

۲) مسلک «**حق الطاعه**»

آقای صدر

قاعده اولیه احتیاط است **(اصاله الاحتیاط)**

برائت شرعی در صورت ترخیص مولی

می گویند حق الطاعه مولی بسیار گسترده و سنگین است و شامل همه تکالیف اعم از معلوم، مظنون، مشکوک و حتی موهوم هم می شود. مگر اینکه خود مولی اجازه ترخیص دهد

بنابر این مسلک، قاعده عملی اولی نسبت به هر تکلیف محتمل، **به حکم عقل**، اصالت اشتغال ذمه و احتیاط است، مگر ترخیصی از سوی شارع در ترک احتیاط صادر شود.

عمده مشکل حق الطاعه این است که نمی توانند احتمال اباحه اقتضائیه را رد کنند. یعنی حق الطاعه ای ها می گویند اگر احتمال تکلیفی را بدهیم باید بدلیل دایره وسیع حق الطاعه به آن عمل کنیم. لذا اشکال می شود اگر احتمال تکلیف وجود دارد همان زمان احتمال اباحه اقتضائیه هم در مقام وجود دارد چطور به آن اهمیت نمی دهیم؟ هنوز پاسخ جدی به این اشکال داده نشده است و در نهایت مساله به نفع قبح عقاب بلا بیانی هاست زیرا مشهور علما هم به آن معتقدند

۷ دقت کنید که چون حق الطاعه ای ها هم نهایتا برائت شرعی را می پذیرند، فِقهیاً و عملاً تفاوتی بین این دو مسلک وجود ندارد

۸ هر دو مسلک حق الطاعه و قبح عقاب بلابیان ادعای وجدانی بودن می کنند.

۹ دقت کنید یک تفاوت قبح عقاب بلا بیان و حق الطاعه در این است که قبح عقاب بلا بیانی ها فقط شک قبل از فحص را منجّز می دانند اما حق الطاعه ای ها شک بعد از فحص را هم عقلا منجّز می دانند.

قاعده قبح عقاب بلابیان (۱۴۷)

۱

قائلین به قاعده قبح عقاب بلابیان (مانند محقق نائینی) در اثبات آن دو دلیل می آورند:

۲

۱) برهان اول بر دو مقدمه استوار است:

الف) (**صغری**) تکلیف بواسطه وجود علمی (یعنی اینکه مکلف به وجود آن علم داشته باشد) محرّک و باعث تحریک است نه بواسطه وجود واقعی

مثلا اگر عقربی پشت سر شما باشد محرک نیست، علم شما به وجود آن شما را تحریک به فرار می کند

+

ب) (**کبری**) جایی که تحریک نباشد، عقاب معنا ندارد

لذا عقاب بر تکلیفی که وجود علمی ندارد قبیح است

۳

آقای صدر در صغرای این برهان اشکال می کنند و می گویند با توجه به دایره وسیع حق الطاعه مولی، همانطور که علم محرک است، احتمال تکلیف هم محرک است

به تعبیر دیگر محرک عبد، خروج از عهده حق الطاعه است و حق الطاعه شامل تکالیف مشکوک هم می شود.

۴

۲) برهان دوم: استشهاد به سیره عقلا

به این معنا که در بین عقلا، اگر شخص آمر بخواهد مامور خود را بر مخالفت تکلیفی که به او نرسیده عقاب کند، نکوهش می شود

در پاسخ باید گفت حق الطاعه برای مولای عرفی مجعول است نه ذاتی و لذا سعه و ضیق آن تابع کیفیت جعل است و در مقام جعل معمولا به تکالیف معلوم محدود می شود. اما حق الطاعه برای مولای حقیقی ذاتی است و نه مجعول و سعه و ضیق آن طبق عقل تکالیف محتمل را هم شامل می شود. یعنی حق الطاعه مولای حقیقی را با حق الطاعه مولای عرفی نمی توان قیاس کرد.

مثلا اگر شما احتمال بدهی یکی از والدین شما که حق زیادی بر گردنت دارد، تشنه است می روی برایش آب می آوری ولو بعدا بفهمی تشنه نبوده.

اصاله الاحتیاط
(قاعده عملیه اولیه)
(۱۴۸)

دایره حق الطاعه؟

۱

عقل حکم می کند که خداوند مولی و خالق و ولی نعمت بندگان است

بندگان باید حق اطاعت و مولویت (حق الطاعه) او را کاملا ادا کنند.

لزوم حق الطاعه الهی به حکم عقل

۲

از طرفی عقل می گوید از خطر بزرگ ولو محتمل باید دوری کرد

عقل می گوید از آنچه با احتمال کمی هم باعث غضب الهی می شود باید دوری جست

۳

غضب و عقاب الهی بسیار خطر بزرگی است

دایره حق الطاعه سنگین و گسترده است

۴

اگر احتمال وجوب عملی را دادی، انجام بده تا مبادا حق الطاعه را بجای نیاورده باشی و مورد غضب الهی قرار گیری

۵

اصاله الاشتغال: وسیع، گسترده و سنگین

دایره حق الطاعه شامل موارد زیر می شود:
۱) تکالیف معلوم
۲) تکالیف محتمل و مظنون (احتمای قوی)
۳) تکالیف مشکوک (احتمای مساوی)
۴) تکالیف موهوم (احتمای ضعیف)

۶

«**اصاله الاشتغال**» یا «**اصاله الاحتیاط**» یعنی ذمه انسان به تکلیف محتمل مشغول است (**اصل عقلی**)

قاعده اولیه اساسی، اصاله الاحتیاط است و عقل ابتدائا حکم به احتیاط می کند.

البته اگر دلیل (آیه یا روایتی) از سوی شارع داشتیم مبنی بر اینکه شارع راضی به ترک احتیاط است، عبد بری الذمه می شود و برائت جاری می کنیم

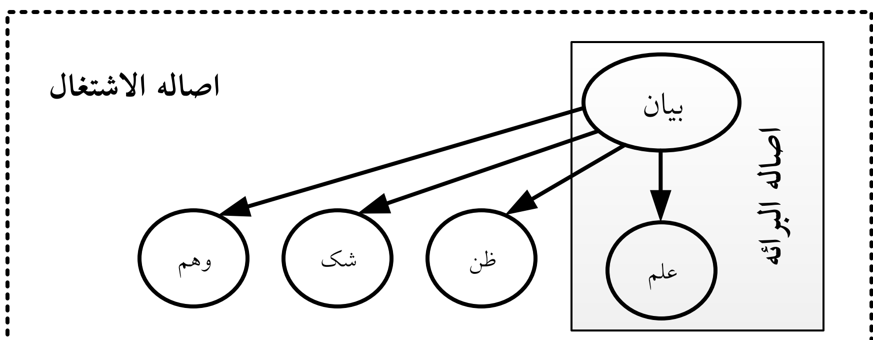
این برائت به حکم شرع است نه عقل (**برائت شرعیه**)

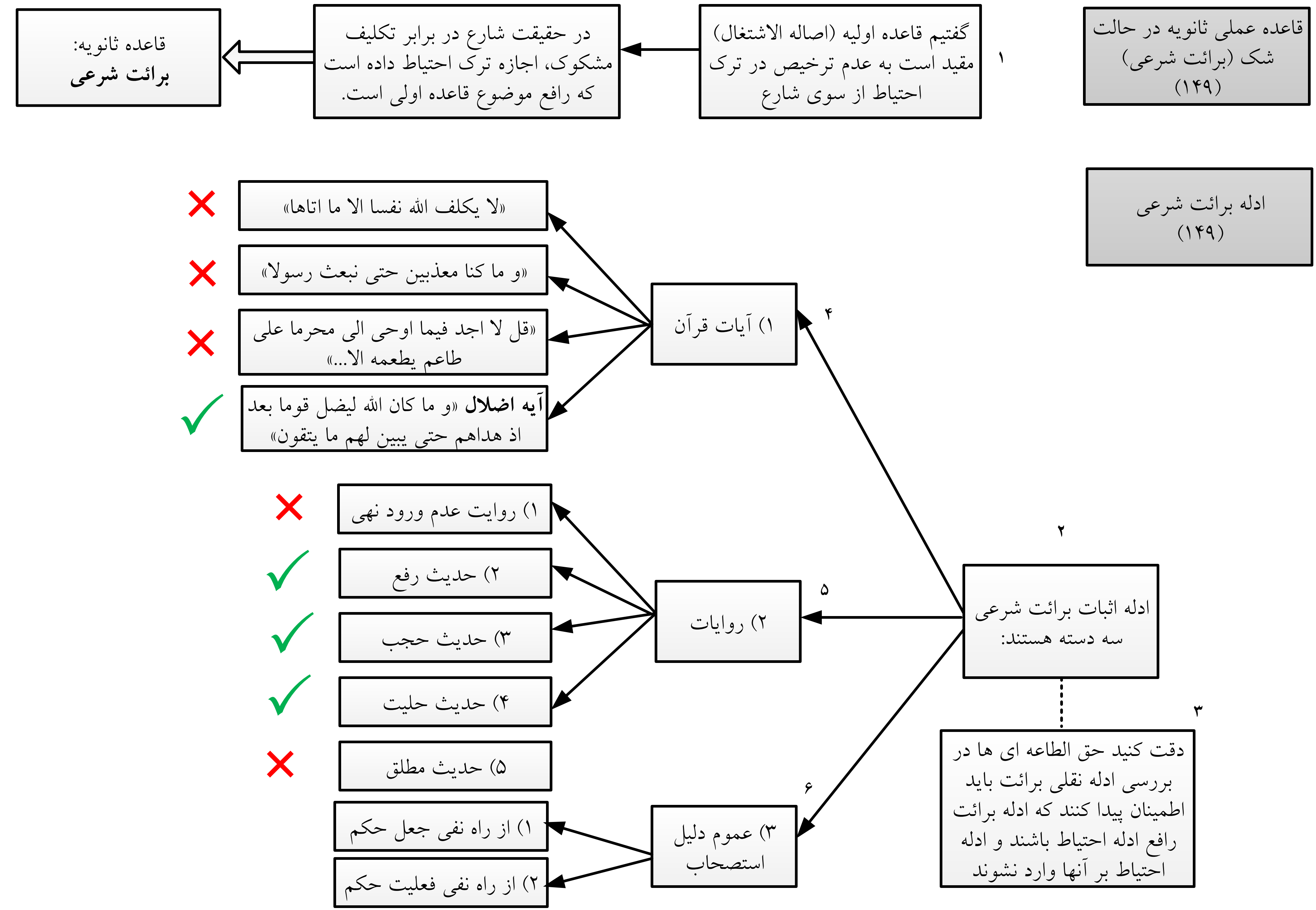
از نظر اصاله الاحتیاطی ها، اساسا اصاله البرائه عقلیه نداریم بلکه برائت حکم شرعی است که خود شارع لطف به بندگان کرده و حق مولویت خود را سبک کرده

۷

با قبول اصاله الاشتغال بعنوان قاعده اولیه، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را می توان با یک تغییر معنایی پذیرفت و گفت کلمه «بیان» را باید اعم بگیریم و شامل علم و احتمال و ظن و شک و وهم هم می شود.

۸





قاعده عملی ثانویه در حالت شک (برائت شرعی) (۱۴۹)
۱
گفتیم قاعده اولیه (اصاله الاشتغال) مقید است به عدم ترخیص در ترک احتیاط از سوی شارع
در حقیقت شارع در برابر تکلیف مشکوک، اجازه ترک احتیاط داده است که رافع موضوع قاعده اولی است.
قاعده ثانویه:
برائت شرعی
ادله برائت شرعی (۱۴۹)
۲
ادله اثبات برائت شرعی سه دسته هستند:
۳
دقت کنید حق الطاعه ای ها در بررسی ادله نقلی برائت باید اطمینان پیدا کنند که ادله برائت رافع ادله احتیاط باشند و ادله احتیاط بر آنها وارد نشوند
۴
۱) آیات قرآن
«لا یکلف الله نفسا الا ما اتاها»
«و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا»
«قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا...»
آیه اضلال «و ما کان الله لیضل قوما بعد اذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون»
۵
۲) روایات
۱) روایت عدم ورود نهی
۲) حدیث رفع
۳) حدیث حجب
۴) حدیث حلیت
۵) حدیث مطلق
۶
۳) عموم دلیل استصحاب
۱) از راه نفی جعل حکم
۲) از راه نفی فعلیت حکم

ادله برائت شرعی (آیات قرآن) (۱۵۰)

آیات قرآن در اثبات برائت شرعی

۱

۱) آیه «لا یکلف الله نفسا الا ما اتاها» «خداوند هیچ کس را جز بدانچه بدو داده است تکلیف نمی کند.»

نحوه استدلال: مراد از اسم موصول «ما» در «ما اتاها» یا مال است یا فعل یا تکلیف و یا معنای جامع میان آنها. قدر متیقن با توجه به آیات قبل، مال است ولی وجود قدر متیقن ما را از اطلاق گیری منع نمی کند

لذا ما به اطلاق تمسک می کنیم و معنا این می شود که خداوند تکلیفی نمی کند مگر بعد از آنکه علم آن تکلیف را به مکلف برساند

دو اشکال

۱) شیخ انصاری می گوید اراده معنای جامع از اسم موصول ممکن نیست چون اگر مراد از اسم موصول تکلیف باشد، آنگاه نسبت فعل بدان، نسبت فعل به مفعول مطلق است و اگر مراد مال باشد، نسبت فعل بدان، نسبت فعل به مفعول به است و هیات موجود در آیه شریفه در آن واحد نمی تواند دلالت بر دو نسبت مختلف کند.

۲) آقای صدر می گوید تکلیف در اینجا بمعنای زحمت انداختن است نه تکلیف حکم. یعنی خداوند می فرماید که ما بیش از آنچه به او مال یا قدرت یا حکم بیان کردیم به زحمت نمی اندازیم.

سوال این است که آیا این شامل شبهات حکمیه است یا شامل شبهات موضوعیه هم می شود؟ این سوال از آنجا ناشی می شود که آنچه بر عهده شارع است رساندن شبهات حکمیه است. اما اینکه من شک کنم فلان مایع قرمز، خون است یا چیز دیگر که شارع نمی تواند برای هر فرد مَلَکی بفرستند و معین کند.

آقای صدر می گویند منظور از وصول تکلیف رساندن حکم به هر سبب تکوینی است که شامل شبهات موضوعیه هم می شود چون با داشتن علم به آن موضوع، آنهم تعیین و وصول می شود. در حقیقت «ما» در آیه که ابتدا به مال بر می گردد تکوینا به دست فرد رسیده. یک موقع است من در اینکه خون نجس است شک دارم یکبار در اینکه فلان چیز خون است شک دارم. در هر دو مورد وقتی علم پیدا می کنیم به هر کدام، تکلیف اعم از موضوعیه یا حکمیه واصل می شود

۲

۲) آیه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» «ما عذاب کننده نیستیم مگر هنگامی که فرستاده ای بر انگیزیم.»

نحوه استدلال: «رسول» بعنوان مثال و به عنوان نوعی «بیان» ذکر شده است. پس آیه شریفه دلالت دارد که بدون بیان، عقاب نیست. به تعبیر دیگر «کان» جمله شانیه است یعنی دعب ما این است

دو اشکال

۱) این آیه نفی عقاب است نه نفی استحقاق عقاب که منظور نظر قاعده قبح عقاب بلابیان است. یعنی این آیه چه بسا می گوید شما استحقاق عقاب دارید ولی من در عالم خارج عقاب نمی کنم.

در پاسخ باید گفت اینکه خدا به سیاق انشائی بیان کرده یعنی شان و دعب ما این است و استحقاق عقاب از اساس نفی می شود. به تعبیر دیگر شارع می گوید شان ما این نیست که او را عذاب کنیم، یعنی ما او را مستحق عقاب نمی بینیم

۲) «رسول» کنایه از «صدور» بیان از سوی شارع است نه «وصول» بیان به مکلف. پس آیه می فرماید اگر بیان حکمی از سوی شارع صادر نشد عقابی وجود نخواهد داشت ولی آنچه ما در صدد اثبات آن هستیم نفی عقاب در صورت عدم وصول بیان به مکلف است

آقای صدر این اشکال را وارد می داند اما در پاسخ باید گفت از کجا رسول را مساوی صدور بیان گرفتند؟ صدوری که واصل نشده چه وجهی دارد؟ اگر خدا حکمی صادر کند ولی بیانش به ما نرسد، آن حکم چه فرقی با حکمی که اساسا صادر نشده دارد؟

۳

۳) آیه «قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا...» «بگو ای پیامبر در آنچه به من وحی شده، هیچ چیز حرامی نمی بینم بر خورنده ای که آن را می خورد مگر....»

نحوه استدلال: در این آیه پیامبر با یهودیان در آنچه به غلط معتقد به حرام شدنش هستند احتجاج می کند. در واقع پیامبر می فرماید حکمی در مورد حرام های شما به من نرسیده و عدم وصول بمعنای عدم وجود است لذا ما تکلیفی نداریم.

اشکال

اشکال: عدم وجدان از سوی پیامبر در آنچه بدو وحی شده است مساوی با عدم وجود فعلی برای حکم است و معلوم می شود آن چیز در واقع حرام نیست و نمی توان آن را با عدم وجدان از سوی مکلف که احتمال دارد به سبب ضایع شدن نصوص شرعی باشد مقایسه کرد.

۴

۴) **آیه اضلال** «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ...» «چنان نَبوده که خداوند قومی را پس از هدایت (و ایمان) مجازات کند مگر آنکه آنچه را که باید از آن بپرهیزند برای آنان بیان نماید....»

نحوه استدلال: اضلال (اعم از قطعی کردن گمراهی منحرفان یا عقاب کردن هر قوم) مشروط است به اینکه ابتدا حدودی که آن قوم باید رعایت کنند برای آنها «بیان» شود و به آنها نیز واصل شود و برسد (زیرا تعبیر «یبین لهم» ظهور در رسیدن به آنها دارد). پس بدون وصول بیان هیچ عقابی و گمراهی نخواهد بود و این معنای برائت است

از نظر آقای صدر، تنها استدلال به این آیه برای برائت تام و صحیح است.

روایات در اثبات برائت شرعی

عمده دلیل تمسک به برائت روایات است

۱

۱) حدیث رفع: از پیامبر که فرمودند: «رفع عن امتی تسعه: الخطاء و النسیان، و ما اکرهوا علیه، **و ما لایعلمون**، و ما لا یطیقون، و ما اضطروا الیه». در اینجا باید چند مطلب روشن شود

۲

۱) منظور از آنچه رفع شده چیست؟

معلوم است منظور برداشته شدن تکوینی نیست. زیرا امت پیامبر هم نسیان دارند، هم خطا دارند و ... و همه اینها تکوینا وجود دارند. لذا سه احتمال وجود دارد:

- احتمال اول اینکه آنچه رفع شده این نُه چیز نیست، بلکه یک چیز در تقدیر گرفته شده است، مثلا عقاب این نه چیز یا مواخذه یا حکم مربوط به این نه چیز برداشته شده است که رفع حقیقی خواهد بود. البته مشکل این تصویر این است که معلوم نیست آنچه در تقدیر گرفته شده چیست
- احتمال دوم اینکه بگوئیم شارع واقعا همین نه چیز را برداشته نه در عالم تکوین بلکه در عالم تشریع. یعنی آنچه موضوع حکم شرعی یا متعلق حکم شرعی قرار گرفته اند اگر بواسطه یکی از این نه چیز اتفاق بیفتد برداشته شده است. یعنی مثلا بر خوردن شراب در حالت نسیان تشریعا اثری جاری نشده است لذا نوشیدن شراب نیسانی برداشته شده است. یا در صورت جهل یا خطا نسبت به حکمی اثر شرعی سرباز زدن از آن برداشته شده است. اینجا هم رفع حقیقی است
- احتمال سوم اینکه بگوئیم این نه چیز تکوینا برداشته شده است اما رفع ادعا شده تنزیلی است یعنی رفع حقیقی نیست ادعایی و تشریعی است. یعنی مولا خطا و نسیان حقیقی را برداشته ولی ادعائا و تنزیلا از جهت اینکه اثر شرعی که بر آنها مترتب می شود را برداشته ام. گویی مکلفی که از روی نسیان شراب خورده، انگار شراب نخورده. فرق این با دومی این است که جمیع آثار آن برداشته شده است ولی در دومی صرفا آثار شرعی آن برداشته شده است.

۳

فرق این سه تصویر این است که در اولی و دومی در مرفوع تصرف کرده ایم در سومی در رفع دخل و تصرف کرده ایم. از بین این سه مبنا، مبنای اول خیلی درست بنظر نمی رسد چون اصل بر این است که متکلم در کلامش تقدیر نمی گیرد و منظورش همان ظاهر کلام است. مبنای دوم مبنای خوبی است چون متکلم در اینجا خود شارع است و ظهور حالش این است که در وعاء تشریع است. آقای صدر مبنای دوم را بر بقیه ترجیح می دهند. زیرا بنا بر مبنای سوم ابتدائا شارع باید اینها را فرض کند که موجودند و سپس تنزیلا آن را بردارد. اما چون مورد «ما لایطیقون» اساسا در شریعت اسلام نیست، بنظر احتمال سوم را نمی توان تصور کرد. اما بنا بر مبنای دوم همه موارد شامل می شود و قابل تفسیر است.

۴

۲) اثبات اینکه رفع ظاهری تکلیف مشکوک مراد است نه رفع واقعی حکم

برای معنای «رفع» در احتمال متصور است:

- ۱) **رفع واقعی** برای تکلیف مشکوک: به این معنا که وجوبات و محرمات واقعی فقط برای کسانی است که علم بدان ها دارند جعل شده است و در حق غیر عالم اصلا وجوبی و حرمتی در واقع و از اساس جعل نشده است.
  - اما این احتمال صحیح نیست چون منجر می شود به این که احکام واقعی الزامی را [در مرحله جعل] به علم بدان ها مقید کنیم و پیش از این گذشت که اخذ علم به عنوان قیدی برای خود حکم، محال است. اگر گفته شود مگر قبلا نگفتیم اخذ علم به جعل در موضوع مجعول ممکن است پس چرا اینجا بدین معنی نمی گیرید. در پاسخ می گوییم: بله، ولی ظاهر حدیث آن است که مرفوع و معلوم یک چیز است؛ یعنی «رفع» و «علم» بر یک مرکز قرار می گیرند. به تعبیر دیگر ظاهر حدیث آن است که همان چیزی که برای مکلف مشکوک است همان چیز برداشته شده است پس نمی توان عدم علم را به جعل و رفع را به مجعول نسبت داد. علاوه بر این، ما اجماع و شهرت بین علما داریم که احکام بسیار زیادی داریم که مشترک بین عالم و جاهل هستند. حتی روایات بسیاری داریم که دلالت بر این دارد. اگر بگوئیم این روایات حدیث رفع را تخصیص می زنند قابل قبول نیست چون باعث کثرت تخصیص می شود ❌
- ۲) **رفع ظاهری** برای تکلیف مشکوک: به معنای ایمنی دادن به شاک و نفی وجوب احتیاط بر او می باشد. بنابراین احکام واقعی در جای خود بین عالم و غیر عالم مشترک است ولی در ظاهر شارع در مورد تکلیف مشکوک، ترخیص داده است و نه دستور احتیاط.
  - این یعنی حکم در مجعول به صورت ظاهری برداشته می شود که این معنای صحیحی خواهد بود و چنین نتیجه می دهد که هر حکمی که فعلیت آن مشکوک است، در ظاهر مرفوع است و در ظاهر فعلیت ندارد. به تعبیر دیگر رفع و علم، به مجعول تعلق می پذیرد و گویی آن حضرت گفته است: حکم مجعول برداشته شده است تا وقتی که علم بدان پیدا شود. ✓

۵

دلالت حدیث رفع این است که جمیع آثار تکلیفی و وضعی در هر کدام از این نه عنوان برداشته می شود مگر اینکه دلیل شرعی دیگری تخصیص بزند این را. مثلا دلیل شرعی دیه برای قتل غیر عمد و خطایی، حدیث رفع را تخصیص می زند زیرا در غیر اینصورت آن دلیل شرعی لغو می شود. البته برخی موارد است که حدیث رفع می خواهد حکم را بردارد، ولی با سیره عقلا و ارتکاز مخالفت دارد. در این موارد حدیث رفع جاری نمی شود زیرا حدیث رفع امتنانی است و می خواهد تسهیل کند. لذا مثلا اگر فردی را مجبور کنند زنش را طلاق دهد، معامله اکراهی است اما چون اگر باطل شود به عسر و حرج می افتد، معامله صحیح خواهد بود و طلاق جاری خواهد شد. زیرا اگر جاری نشود زنی که ظاهرا طلاق گرفته با فرد دیگری ازدواج نمی تواند بکند

۶

۳) اثبات اینکه حدیث رفع هم شبهات حکمیه را شامل می شود و هم شبهات موضوعیه.

در نحوه تخصیص حکم «ما لا یعلمون»، سه احتمال متصور است:

- ۱) **شبهه موضوعیه:** منظور از شک مختص شبهه موضوعیه است (یعنی شک مکلف نسبت به موضوع. مثلا حرمت شراب را می داند ولی شک کند این مایع سرکه است یا شراب) ❌
  - برای اثبات این مدعا به وحدت سیاق اسم موصول در « ما لا یعلمون» و «ما لا یطیقون» و «ما اضطروا الیه» استدلال می کنند و می گویند مقصود از اسم موصول در دوتای دیگر موضوع خارجی یا فعل خارجی است نه نفس تکلیف و حکم شرعی؛ چرا که اضطرار به حکم یا اکراه به حکم معنا ندارد، بلکه اضطرار یا اکراه مثلا به اکل میته است که موضوع خارجی است. پس «ما لا یعلمون» نیز بر موضوع خارجی حمل می شود. آن گاه مفاد جمله چنین می شود: شرابی که [شراب بودن آن مشکوک و] غیر معلوم است، حرمتش برداشته شده است.
    - در پاسخ باید گفت وحدت سیاق مقتضی این است که لفظ در مقام مراد استعمالی در موارد متعدد به یک معنا استعمال شده باشد. به تعبیر دیگر وحدت سیاق تنها این اقتضاء را دارد که مدلول لفظ متکرر در سیاق واحد، واحد باشد نه آن که مصادیق مدلول واحد نیز از سنخ واحد باشند. اما اگر این لفظ مصادیق متعددی داشت، یعنی اختلاف در مراد جدی لطمه ای به وحدت سیاق نمی زند. در اینجا هم لفظ «ما» به معنای مبهم «آنچه» ویا شی المبهم به کار رفته (مراد استعمالی) که یکسان است و وحدت سیاق دارد حال یکبار این ما مصداقش شبهه موضوعیه و یکجا تکلیف است و یکجای دیگر کاملا متفاوت. این تفاوت در مصداق و مراد جدی است که لطمه ای به وحدت سیاق نمی زند. مثل اینکه کسی بگوید بر هر کسی که چادر سر می کند و هر کسی که سبیل دارد. هر کس اول و دوم در مراد استعمالی یک معنا دارند ولی در مرا دجدی اولی زنان و دومی مردان هستند.
- ۲) **شبهه حکمیه:** منظور از شک مختص شبهه حکمیه است (یعنی مثلا جایی که مکلف اصل حرمت حکم شراب را نمی داند) ❌
  - مثال: شبهه حکمیه ای که در آن برائت جاری می کنند، مثلا مواردی است که خبر ثقه نیست و روایت ضعیف است
  - برای اثبات این مدعا می گویند که ظاهر«ما لا یعلمون» نشان می دهد که منظور این است که نفس همان چیز که اسم موصول است را نمی دانید یعنی منظور «ما لا یعلمونه» است نه «ما لا یعلمون حکمه». یعنی از امتم حرمتی را که آن را نمی دانند برداشته شده است. به تعبیر دیگر اگر مابه ازای اسم موصول تکلیف باشد، صحیح است بگوییم همان تکلیف (حرمت شراب) غیر معلوم است اما اگر مابازای اسم موصول را موضوع خارجی بگیریم صحیح نیست بگوییم همان موضوع مشکوک است (مثل اینکه بگوییم آن مایع مشکوک است) بلکه در حقیقت خمر بودن آن مایع مشکوک است که این معنا خلاف ظاهر است. پس مراد خود تکلیف است.
    - پاسخ اول: ممکن است ما به ازاء اسم موصول نفس عنوان خمر باشد نه مایعی که خمر بودن آن مشکوک است. آن گاه عدم علم حقیقتا به خود عنوان خمر اسناد خواهد داشت و وقتی می گوییم: «این خمر مشکوک است»؛ یعنی خمر بودن آن مشکوک است نه چیز دیگر.
    - پاسخ دوم: حتی اگر ما در عوض اسم موصول تکلیف هم باشد این امر موجب اختصاص حدیث به شبهه حکمیه نمی شود؛ زیرا تکلیف به معنای حکم مجعول و به معنای فعلیت یافتن جعل، در شبهه موضوعیه نیز مشکوک است و بازگشت شبهه موضوعیه به شک در حکم فعلی است. بر این اساس «رفع ما لا یعلمون»؛ یعنی «تکلیفی که فعلیت آن مشکوک است است برداشته شده است» چه آن که مشکوک بودن فعلیت تکلیف مربوط به خود تکلیف و از ناحیه مشکوک بودن جعل باشد و چه آن که ناشی از اشتباه در موضوع خارجی باشد. به تعبیر دیگر، چون شبهه موضوعیه همواره به شک در فعلیت حکم می انجامد پس اگر حدیث بر شبهه حکمیه قابل تطبیق باشد، شبهه موضوعیه را نیز شامل خواهد بود.
- ۳) **شبهه موضوعیه و حکمیه:** منظور از شک، هم شبهه موضوعیه و هم حکمیه است. ✓
  - حدیث رفع به جهت اطلاقش شبهات حکمیه و موضوعیه، هر دو را شامل است ولی این شمول متوقف است بر تصویر معنای جامعی از اسم موصول که قابل انطباق بر شبهه حکمیه و موضوعیه باشد. در اینجا دو تصویر وجود دارد:
    - تصویر اول: مراد از اسم موصول «شیء» یا «چیز» باشد؛ چه آن شیء تکلیف باشد یا موضوع خارجی. آقای خویی اشکال کرده اند که این ممکن نیست و باعث جمع بین اسناد حقیقی و مجازی می شود؛ زیرا که اسناد رفع به تکلیف (حکم)، اسناد حقیقی است؛ یعنی رفع شده وجوب از مکلف. ولی اسناد رفع به موضوع، اسناد مجازی است زیرا مثلا رفع مکلف نسبتا به خمر به این معنا نیست که خمر رفع شده بلکه یعنی حکم خمر رفع شده، یعنی وقتی می گوییم: «این شیء که مایع مشکوک الخمریه می باشد، مرفوع است»؛ یعنی مولا به لحاظ حکمی که بر خمر جاری می شود برداشته نه خود آن را («مرفوع حکمه») نه اینکه خود خمر و موضوع خارجی به دست شارع رفع شده است که بی معنا است و جمع میان اسناد حقیقی [به لحاظ رفع حکم] و اسناد مجازی [به لحاظ رفع موضوع] در یک استعمال، ناممکن است. پاسخ اعتراض آن است که اسناد رفع به تکلیف نیز اسناد حقیقی نیست؛ زیرا در بالا گفتیم که این رفع، رفع ظاهری است نه واقعی زیرا مولی در فرض شک برداشته. یعنی خود حکم برداشته نمی شود. پس هر دو اسناد مجازی است. ❌
    - تصویر دوم، مراد از اسم موصول تکلیف مجعول باشد که آن هم در شبهه حکمیه و هم در شبهه موضوعیه مشکوک است و تنها اختلاف این دو قسم در منشأ شک است زیرا منشا شک در شبهه حکمیه عدم علم به جعل است و منشا شک در شبهه موضوعیه عدم علم به موضوع و مجعول است که این تصویر بدون اشکال است. به تعبیر دیگر در شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه آنچه رفع شده حکمی است که بالفعل مکلف در آن شک دارد است مثلا وقتی شک دارد این مایع خمر است یا نه یعنی شک دارد در حکم نوشیدن این مایع. به دیگر سخن شک در شبهات موضوعیه یعنی شک در حکمی که شامل این موضوع مشکوک می شود. در مثال بالا، موضوع مایع المجهول نیست که شک در خمریتش داریم. موضوع خمر است که شک در فعلیت حکمش در این مایع بخصوص داریم. یعنی به تبع شک در خمریت شک در حرمتش داریم. ✓

۷

۲) حدیث حجب: از امام صادق (ع) فرمودند: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». بدین تقریب که «وضع تکلیف» تعبیر دیگری است از «رفع تکلیف». پس مفاد این حدیث همانند مفاد حدیث رفع است. دو اشکال بر استدلال به حدیث حجب شده است.

- اشکال اول: «حجب» در اینجا به خدا اسناد داده شده پی مختص احکامی است که از سوی شارع صادر نشده است پس به جهت عدم صدور حکم توجه شده نه به جهت عدم وصول حکم در حالی که در بحث برائت بحث شک در تکلیف از ناحیه عدم وصول دلیل است.
  - پاسخ: حجب به خدا از آن جهت که رب العالمین است می باشد و بدین لحاظ شامل هر گونه حجبی (چه ناشی از عدم صدور چه ناشی از عدم وصول) می شود.
- اشکال دوم: «عن العباد» جمع معرف به ال [نه «عن العبد»] است و این نشان می دهد که منظور احکامی است که بر همه مردم نامعلوم است نه تکالیفی که برخی بندگان در آن شک دارند.
  - پاسخ: از ظاهر حدیث انحلالی بودن عموم استفاده می شود؛ به معنای آن که هر چه بر بنده پوشیده شده آن چیز از او برداشته شده است. پس بندگان به شکل عموم استغراقی ملاحظه شده اند نه به شکل عموم مجموعی. یعنی اگر تکلیفی برای برخی بندگان مشکوک باشد و برای برخی دیگر معلوم، برای آنها که مشکوک است مسئولیت آور نیست.

۸

۳) حدیث حلیّت: از امام صادق است که فرمود: «کل شیء فیه حلال و حدیث فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه»: «هر چیزی که در آن حلال و حرام هست آن چیز برای تو حلال است تا آن که خود حرام را از آن بشناسی پس آن را رها کنی».

تقریب استدلال آن است که این حدیث در فرض وجود حلال و حرام، حلیت را جعل می کند. پس این حلیت باید ظاهری باشد و فرض وجود حرام و حلال اشاره به واقعی بودن این دو حکم و حکمیه بودن شبهه دارد. البته برخی علما به سبب وجود دو قرینه حدیث مذکور را مختص شبهات موضوعیه دانسته اند:

- قرینه اول: در تعبیر «فیه حلال و حرام» فرض بر این است که بالفعل به افراد محلّل و افراد محرم تقسیم می شوند (مانند پنیر که برخی از افراد آن حلال است و برخی حرام) و این اقسام سبب شک در حرمت این فرد یا آن فرد است و این مطلب تنها در شبهه موضوعیه صدق می کند نه در شبهات حکمیه؛ زیرا شک در شبهات حکمیه از تنوع افراد طبیعت ناشی نمی شود، بلکه ناشی از عدم وصول نص شرعی بر تحریم است.
- قرینه دوم: اگر این حدیث بر شبهه حکمیه حمل شود. کلمه بعینه صرفا تاکید خواهد بود؛ مثلا اگر مکلف دانست گوشت خرگوش در واقع حرام شده است، خواهد دانست که این فرد از گوشت خرگوش که مقابل اوست خوردنش حرام است و تاکید صرف خلاف ظاهر است، ولی اگر حدیث را حمل بر شبهه موضوعیه کنیم، گویای نکته خاصی است و آن این که معرفت حرام باید تفصیلی باشد نه اجمالی. توضیح آن که در شبهه موضوعیه، مانند شک در حرمت و نجاست این پنیر، معمولا علم اجمالی به وجود پنیر نجس و حرام در میان تمام پنیرهای دنیا وجود دارد ولی به فرموده حضرت این علم اجمالی ضرری به اجرای برائت نمی زند، بلکه اگر تفصیلا دانستی که این پنیر همان فرد نجس و حرام بعینه است باید رهایش کنی.

۹

۴) حدیث مطلق: از امام صادق است که فرمود: «کل شی مطلق حتی یرد فیه نهی». در روایت دو جهت مورد بحث است:

- اول اینکه آیا این «یرد فیه» به معنای صدور است یعنی به این معناست که تا زمانی که حکمی از سوی شارع صادر نشده شما ملزم به اتیان نیستید .یا منظور وصول حکم است؟
  - پاسخ این است که چون در ورود حیثیت وفود و استقرار است به معنای وصول به دست مکلف است. دقت کنید اگر به معنای صدور بگیریم، بدرد اثبات برائت نمی خورد
    - البته ممکن است وفود نسبت به مکلف نباشد بلکه وفود نسبت به آن چیز باشد یعنی یرد به «ه» در فیه بر می گردد
    - آقای صدر نمی پذیرند که معنای یرد قطعا وصول است لذا به اثبات مقام دوم نمی رسند. اما آقای خویی می گوید منظور از یرد وصول است
- مقام دوم اینکه بعد از اثبات وصولی بودن یرد، باید ثابت کنیم نهی بیان شده فقط شامل نهی واقعی است.
  - توضیح آنکه این نهی بیان شده در روایت قطعا نهی واقعی را شامل می شود. اما اگر بیان شود که این نهی شامل نهی ظاهری هم می شود، باز بدرد نمی خورد زیرا اگر نهی ظاهری را هم شامل شود به این معنا می شود که در هر موردی آزادیم مگر اینکه نهی واقعی وارد شود که همان حرمت است یا نهی ظاهری وارد شود که همان ادله وجوب احتیاط است. اما در صورتی که فقط شامل نهی واقعی شود، با ادله احتیاط تعارض پیدا می کند بدین معنا که ادله احتیاط می گوید در مقام شک باید احتیاط کنی اما دلیل برائت خواهد گفت تا وقتی که نهی واقعی وارد نشده ترخیص داریم
    - آقای خویی می گوید این نهی فقط نهی واقعی را شامل می شود، از طرفی کل شی مطلق، اطلاق ظاهریه است. برائت ظاهریه از نهی واقعی با حیثیت صدور سازگار نیست و زمانی معنا دارد که به معنای وصول بگیریم. اما چرا این اطلاق ظاهریه است زیرا اگر برائت واقعی بگیریم، یعنی حلیت واقعی را منوط به عدم حرمت واقعی کرده ایم که این خلاف مبانی است که گفتیم ملاک و علت حلیت نمی تواند عدم حرمت باشد. خودش ملاک و علت مستقل دارد
      - از طرفی در روایت می گوید تا وقتی حکم واقعی وارد نشده، برائت ظاهری داریم یعنی برائت معلق شده بر عدم ورود حکم واقعی. یعنی زمانی برای ما برائت ظاهری اثبات می شود که برای ما اثبات شود نهی واقعی صادر نشده که در اینصورت برائت لغو می شود. اثبات شدن عدم وجود نهی واقعی یعنی وصول و ورود. پس اطلاق ظاهری نمی تواند معلق بر صدور نهی واقعی باشد زیرا لغو می شود، پس معلق بر وصول آن است. زیرا باید علم حاصل کنیم نهی از سوی مولی صادر شده نه شک در آن
      - بنظر من بحث در وصول و صدور لغو است زیرا اگر صدور بگیریم روایت لغو می شود. یعنی حضرت می گویند مرخصی تا وقتی نهی صادر نشده، زیرا زمانی صدور نهی اثر عملی دارد که ما از آن مطلع شویم یعنی وصول اتفاق بیفتد در غیر این صورت در هر موردی ممکن است حکمی صادر شده باشد که بدست ما نرسیده باشد پس برائت را نمی توان جاری کرد لذا روایت لغو می شود

ادله برائت شرعی
(عموم دلیل استصحاب)
(۱۵۲)

۱ همه معتقدند اگر ادله برائت (از آیات و روایات) هم نبود، برای حکم بیان نشده عقابی نیست. اما چگونه این را تفسیر می کنند؟

۲ قبح عقاب بلا بیانی ها می گویند به اصل عقل عملی اولیه تمسک می کنیم که برای حکم بیان نشده عقابی نیست

۳ اما آقای صدر که اصاله الاحتیاطی شد باید این را درست کند. ایشان به دو استصحاب تمسک می کند. (استصحاب عدم جعل و استصحاب عدم مجعول)

۴ راه اول: آن است که به ابتدای امر شریعت [یعنی اوایل بعثت رسول خدا] توجه می کنیم و می گوییم: این تکلیف مشکوک در آن زمان قطعا جعل نشده بود؛ زیرا تشریع احکام، تدریجی بود. پس عدم جعل آن تکلیف را استصحاب می کنیم.

استصحاب عدم جعل حکم

۵ راه دوم: مکلف به حالت پیش از تکلیف خود توجه می کند؛ مانند حالت قبل از بلوغ و کوچکی اش. پس می گوید: این تکلیف در آن زمان قطعا بر عهده من ثابت نشده بود و بعد از بلوغ در ثبوت آن شک است. پس عدم آن استصحاب می شود.

استصحاب عدم مجعول (فعلیت حکم)

محقق نایینی بر اثبات برائت از طریق استصحاب اشکال کرده می گوید: هدف ما از توسل به استصحاب، اثبات معذریت مکلف و ایمنی بخشیدن به او و نفی استحقاق عقاب برای اوست. اگر هدف این است دیگر لزومی ندارد عدم حدوث را اثبات کنیم. بلکه فقط عدم علم را اگر ثابت کنیم کافی است که این هم با قاعده قبح عقاب بلا بیان قبلا ثابت می شود، .لذا این کار نوعی تحصیل حاصل است. پاسخ ها به این اعتراض:

۱) این اعتراض محقق نایینی دامان همه ادله برائت شرعی را می گیرد و تنها استصحاب نیست که شبهه تحصیل حاصل دارد؛ بلکه هر دلیل دیگری که درصدد اثبات برائت شرعی باشد به فرموده محقق نائینی بی اثر و لغو است؛ چون با وجود برائت عقلی و اعتراف به قاعده عقلی قبح عقاب بلا بیان، برائت شرعی چیز جدیدی نمی آورد. حال آن که همه علمای اصولی بعد از اثبات برائت عقلی به سراغ اثبات برائت شرعی می روند که علت این کار آنها این است که برائت شرعی محکم تر از برائت عقلی است. به تعبیر دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان، اثبات برائت عقلی است. اما اثبات برائت از طریق استصحاب اثبات برائت شرعی و به بیان خود شارع است که محکم تر بوده و در حد بالاتری قرار دارد پس تحصیل حاصل نیست.

۲) این روش استدلال برای افرادی که منکر قاعده قبح عقاب بلا بیان هستند و مسلک حق الطاعه ای هستند همچنان لازم است زیرا از نظر آنها با مجرد عدم علم به تکلیف، برائت ثابت نمی شود.

اعتراضات بر ادله برائت
(تعارض ادله برائت و احتیاط)
(۱۵۳)

۱

بر ادله برائت دو اعتراض می کنند:

۲

اعتراض ۱: این ادله تنها حالت شک بدوی را شامل می شود و حالات مقرون به علم اجمالی را نمی شود حال آن که ما علم اجمالی به یک سری احکام الزامی در شریعت داریم، لذا هر شکی در هر موردی در حقیقت شک در علم اجمالی است و لذا نمی توان برائت جاری کرد.

پاسخ اول به این اعتراض این است که علم اجمالی مذکور به علم تفصیلی و شک بدوی انحلال می یابد؛ زیرا فقیه بعد از فصح، به وجود تکالیفی علم تفصیلی پیدا می کند و شبهات حکمیه ناشی از امارات غیر معتبره (مانند روایات ضعیف) را کنار می نهد. آن گاه اصل برائت در سایر موارد که شک بدوی موجود است؛ جاری می شود.

البته برخی معتقدند این پاسخ تام نیست زیرا اگر ما دامنه امارات غیر معتبره مانند شهرت و خبر ضعیف را هم بنگریم مطمئن هستیم در بین آنها نیز احکام الزامی قطعی وجود دارد. مثلا احتمال اینکه تمام شهرت های علما با این همه درجات تقوای بالا اشتباه باشد خیلی کم است. علاوه بر اینکه بین اخبار ثقات و اخبار ضعیف احکام مشترک بسیار زیادی داریم. یعنی خیل کثیری از احکام الزامی هم در اخبار ثقات هستند و هم در اخبار ضعیف. لذا اگر مثلا می دانیم هزار حکم الزامی داریم، به علم اجمالی می دانیم برخی از آنها توسط اخبار ثقات معلوم می شوند، و برخی از آنها هم فقط توسط روایات ضعیف معلوم می شود. در اینصورت نمی توان علم اجمالی را منحل کرد زیرا قطع داریم برخی از آنها در ضمن روایات ضعیف است

در پاسخ دوم رکن سوم را اشکال می کنند و می گویند می دانیم که علم اجمالی بدین دلیل حجت است که برائت در یک طرف با برائت در طرف دیگر تعارض می کند، و چون ترجیح بلا مرجح نمی توانیم بدهیم علم اجمالی حجت باقی می ماند. حال اگر در طرفی حجت داشتیم مثلا اگر در طرفی استصحاب جاری می شد یا اماره معتبره در طرفی داشتیم، در آن طرف دیگر برائت جاری نمی شود، لذا انحلال حکمی خواهیم داشتیم و بنابراین برائت در طرف دیگر بلامعارض می شود. به تعبیر دیگر ما وقتی یک سری امارات معتبره یا بینه داریم (مانند خبر ثقه یا استصحاب مثبت تکلیف یا ظهور آیه) دیگر نمی توانیم برائت جاری کنیم اما در غیر این موارد می شود شک بدوی. وقتی می دانیم هزار تکلیف داریم و هزاران اماره معتبره هم داریم که این تکالیف را بیان می کند در این صورت در دامنه این امارات معتبر اساسا برائت جاری نمی شود که با طرف دیگر که امارات غیر معتبره هستند تعارض کنند، لذا اساسا از ابتدا علم اجمالی نداریم و می توانیم در طرف امارات غیر معتبره برائت جاری کنیم.

دقت کنید در این پاسخ دوم دیگر بحث انحلال به علم اجمالی صغیر و کبیر که انحلال حقیقی است نیست بلکه می خواهد علم اجمالی را از اساس بدلیل اختلال در رکن سوم انحلال حکمی کند

۳

اعتراض ۲: ادله برائت با ادله شرعی و روایاتی که بر وجوب احتیاط دلالت دارد معارض است و این روایات یا رافع موضوع ادله برائت [و وارد بر آن] است و یا هم پایه آنهاست. به تعبیر دیگر در قاعده «قبح عقاب بلا بیان» دو حالت متصور است:

۱) اگر بیان به معنای اعم از بیان حکم واقعی و بیان وظیفه ظاهری باشد، با آمدن دلیل احتیاط جایی برای برائت شرعی نمی ماند، چون دلیل احتیاط «بیان» به شمار می آید. به تعبیر دیگر، ادله احتیاط بیان ظاهری هستند و بر ادله برائت مقدم می شوند. بعلاوه از میان ادله برائت آیه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسول» به این نوع اشاره می کند. در این آیه شریفه «رسول» به عنوان نمونه ای از بیان به طور مطلق و هر گونه اقامه حجت، لحاظ شده است و اقامه حجت همان گونه که به رساندن حکم واقعی حاصل می شود، به رساندن وجوب احتیاط نیز حاصل می شود. پس روایات وجوب احتیاط به منزله بعث رسول هستند و بدین طریق موضوع برائت برداشته می شود.

۲) اگر بیان به معنای دلیل محرز باشد و دلیل احتیاط، بیان به شمار نیاید، در این صورت اصل برائت با اصل احتیاط در موارد شک بدوی تعارض می کنند. چون که مفاد حدیث رفع یا حجب آن است که تکلیف واقعی مشکوک در ظاهر رفع شده است و معنای رفع ظاهری، عدم وجوب احتیاط است. پس برائتی که از این دو حدیث استفاده می شود، در درونش وجوب احتیاط را نفی می کند.

۴

بر ای پاسخ به اعتراض دوم (تعارض ادله برائت با ادله احتیاط) در زیر نشان می دهیم تمامیت ادله احتیاط مورد بحث و مناقشه است. یعنی خواهیم دید که از هیچکدام ازا ین احادیث احتیاط، وجوب و الزام احتیاط استفاده نمی شود تا با ادامه برائت تعارضی داشته باشد. از جمله این روایات:

روایت اول: حدیث مرسلی است که از امام صادق نقل شده است، آن حضرت فرمود:«من اتقی الشبهات، فقد استبرأ لدینه» «هر کس در شبهات خود را حفظ کند خود را در دینش پاک داشته است.»

ملاحظه می کنیم نهایت چیزی که این روایات دلالت دارد تشویق در حفظ نفس [و مراقبت در برابر شبهات] است و چیزی در روایات نیست که دلالت برالزام داشته باشد.

روایت دوم: کلامی است از امیرالمومنین خطاب به کمیل که فرمود: «ای کمیل! دین تو برادر توست نسبت به دین خود هر چه می خواهی احتیاط کن»

می بینیم که این روایت، گرچه مشتمل بر امر به احتیاط است ولی مقید به مشیت [و خواست مکلف] شده است و این تقیید امر را از ظهور در وجوب باز می دارد و آن امر را ظاهرا در افاده این معنا قرار می دهد که دین مهمی است پس هر اندازه در برابر دین ملتزم به احتیاط شوی پسندیده است.

روایت سوم: کلامی منقول از امام صادق است: «اورع الناس من وقف عند الشبهه» «پرهیزکارترین مردم کسی است که به هنگام پیش آمدن شبهه توقف کند».

می بینیم که این بیان برای اثبات وجوب کافی نیست؛ زیرا دلیلی بر وجوب پرهیزکارتر بودن دلالت ندارد.

روایت چهارم: مهمترین روایت مورد استناد اخباری ها در لزوم احتیاط: روایت ابوسعید زهری از امام باقر است که فرمود: «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه» «باز ایستادن به هنگام شبهه از انداختن خود به هلاکت بهتر است».

اصولیون می گویند وقتی می گوییم چیزی بهتر است یا (خیر) به معنای این نیست که طرف مقابلش هم خوب باشد بلکه لفظ خیر در استعمال عربی یعنی طرف مقابلش شر است. خصوصا اینکه طرف مقابلش چیزی باشد که مسلم باشد خیری در آن نیست. با این مقدمه می گویند معنای حدیث این است که عدم وقوف و احتیاط مساوی با هلاکت است. دو پاسخ به این ایراد داده شده است:

این تعبیر ناشی از اشتباه معنا کردن «شبهه» است. اخباریون شبهه را به معنای شک گرفته اند در حالیکه شبهه به حسب لغت به معنای مثل و همانند است. به شبهه، شبهه می گویند چون دو چیز را شبیه هم می نمایاند. چنان که در سخن امام علی به فرزندش حسن دیده می شود آن حضرت به نقلی فرمود: «و همانا شبهه را شبهه نامیدند،؛ زیرا به حق شبیه است.» بنابراین مفاد روایات، اعلام خطر از روی آوردن به گرایش ها و دعوت هایی است که به ظاهر شعارهای حق را سر می دهند. با این حساب روایت مذکور هیچ ربطی به تعیین وظیفه عملی در موارد شک در تکلیف ندارد.

اگر هم شبهه را به معنای شک بگیریم باید گفت بر اساس قاعده قبح عقاب بلا بیان تا قبل از اینکه شارع منجّزی بیاورد تا ما را مستحق عقوبت کند، قاعده عقلی اولی ما برائت است و هلاکتی در کار نیست در حالی که این روایت پیش فرض هلاکت را گرفته و فرموده اگر در حالت شک احتیاط نکنی هلاک می شوی لذا روایت تنها شامل مواردی می شود که منجّزی مانند موارد علم بی اجمالی وجود دارد. به تعبیر دیگر طبق قاعده قبح عقاب بلا بیان در موارد شک بعد از فصح هیچ هلاکتی در کار نیست. نتیجه آنکه روایت مذکور دلالت بر وجوب احتیاط ندارد بلکه مختص به حالاتی است که تکلیف مشکوک در آن حالات به سبب وجود منجّزی از پیش، چون علم اجمالی و مانند آن [، یعنی شک قبل از فصح، که نزد اصحاب با صرف نظر از علم اجمالی، خودش منجّزیت دارد و موجب احتیاط است،] منجّز گشته است.

روایت پنجم: کلام امام صادق به نقل از رسول خدا است که فرمود: «الامور ثلاثه»: امر بیّن لک رشده فاتبعه و امر بیّن لک غیّه فاجتنبه و امر اختلف فیه فردّه الی الله». بر اساس آن که شبهات حکمیه از قسم سوم مذکور در این حدیث است و رد به خدا، به معنای احتیاط است.

در پاسخ باید گفت اولا، رد به خداوند به معنای احتیاط نیست؛ بلکه به معنای مراجعه به کتاب و سنت است. این به نوعی رد روش اهل سنت بوده که بر اساس رای خود اجتهاد کرده و عمل می نمودند.

ثانیا با صرفنظر از جواب اول، باید گفت اگر بپذیریم مقصود از امر به بازگرداندن به خدا، امر به احتیاط است پس ما نمی پذیریم که شبهه حکمیه بعد از قیام دلیل شرعی بر برائت از قسم سوم باشد. یعنی برائت «امر اختلف فیه» باشد بلکه بین و روشن است و دلیل قطعی بر اذن شارع در آن موجود است.

۵

یک نکته مهم آنکه در مورد روایات احتیاط بحث این نیست که احتیاط کردن بد است قطعا همه معتقدند هنگام شبهه احتیاط کنیم خوب است. بحث اساسی این است که آیا این توصیه های به احتیاط به حد الزام می رسد یا خیر. آقایان در رساله می نویسند عمل به این احکام مجزی و مبرء ذمه است. یعنی شیعه حداقلی. کسی نمی گوید با عمل به اینها انسان کامل می شوید. خلاصه آنکه نسبت به اینکه احتیاط همواره حَسَن است اختلافی نیست.البته در جای خود باید توجیه کرد که چرا احتمال اباحه اقتضائیه را در نظر نمی گیریم.

۶

مستقل از روایات فوق، برای اینکه خیال اخباری را راحت کنیم حتی اگر وجود معارضه [میان ادله برائت و ادله احتیاط] را بپذیریم، ترجیح در جانب برائت است نه در جانب احتیاط. و این به چند جهت است:

۱) دلیل برائت، قرآنی است [مثل آیه اضلال در سوره توبه، آیه ۱۱۵] و دلیل وجوب احتیاط از خبرهای واحد است. یک دلیل قرآنی بر لزوم احتیاط نداریم و هر گاه این دو قسم از دلیل شرعی تعارض پیدا کنند، دلیل قرآنی قطعی مقدم می گردد و خبر واحد در مقابل آن حجت نیست و در روایات گفته اند که روایت مخالف کتاب را کنار بگذارید.

۲) دلیلی احتیاط نسبت به دلیل برائت اعم است یعنی دلیل احتیاط هم شبهات بدوی را شامل می شود و هم اطراف علم اجمالی را ولی دلایل برائت شامل حالات و اطراف علم اجمالی نمی شود. در تعارض، مورد مشترک را به دلیل برائت می دهیم تا این ادله بی مورد نماند و این طریق جمع عرفی میان دو دلیل است، پس دلیل برائت دلیل احتیاط را تخصیص می زند.

۳) با صرف نظر از دو جواب پیشین می توان گفت دلیل وجوب احتیاط، به شبهات حکمیه اختصاص دارد و نسبت به دلیل استصحاب (استصحاب عدم جعل یا عدم مجعول)، که شبهات حکمیه و موضوعیه را شامل است، اخص است و قاعده آن است که هر گاه عامی (استصحاب) داشته باشیم که مخصصی (احتیاط) دارد و آن مخصص، معارضی (برائت) داشته باشد، در این صورت مخصص ومعارضش به تعارض تساقط می کنند و مراجعه به عام می شود.

۷

فهمیدیم که احتیاط واجب نیست اما آیا روایاتی که در مقام داریم، حمل بر جعل استحباب مولوی می شود یا خیر ارشاد بر حکم عقل هستند؟ اگر حمل بر ارشاد به حکم عقل بگیریم، پاداش عمل به استحباب شرعی را نمی گیریم صرفا به جهت انقیاد ماجور هستیم که درجه ای پایین تر دارد. اینجا دو نظر وجود دارد:

آقای صدر معتقدند این امر، امر مولوی شارع مبنی بر استحباب شرعی است و ظاهر این روایات مانند اخوک دینک... دال بر استحباب است

اما محقق نائینی قائل به این هستند این اوامر احتیاط را باید حمل بر ارشاد به حکم عقل نمود و نمی توان از اینها استحباب شرعی فهمید زیرا در غیر اینصورت دو مشکل پیش می آید:

اول اینکه لغویت پیش می آید زیرا اگر مولی می خواهد تحریک کند بصورت غیر الزامی که عقل قبلا اینکار را می کرد. اما این ایراد به دو دلیل وارد نیست:

اول اینکه می توان گفت چه بسا احتیاط کردن در خود احتیاط باشد نه در متعلق آنها. یعنی ملاکی در خود احتیاط کردن باشد مثلا اینکه فرد در احکام الزامی هم حواسش را جمع کند .به تعبیر دیگر ممکن است فقط احکامی که در آنها احتیاط قرار است بکند موضوعیتی نداشته باشند بلکه ممکن است خود احتیاط کردن و اثرات آن موضوعیت داشته باشد پس از لغویت بیرون می آید. یعنی ممکن است علاوه بر متعلق احتیاط، ملاکی در خود احتیاط کردن باشد.

ثانیا حتی اگر احتیاط ملاک نفسی هم نداشته باشد، باید گفت اینکه شارع خود در مواردی احتیاط را بیان کند در مرتبه بالاتری از احتیاط عقلی قرار دارد. زیرا امکان صدور برائت از سوی آن وجود دارد کما اینکه در مواردی از امام سوال کردند که شک دارم گوشت های بازار ذبح حلال است یا خیر امام فرمودند «کل و لا تسال عنه ان الخوارج ضیقوا علی انفسهم» یعنی شما بخور. در عین حال در مواردی فرمودند «هذا الدم، امر الدم عظیم». پس چون در موارد مختلف هم برائت صادر شده و هم احتیاط، نشان می دهد در مواردی که خود شارع برای تحفظ ملاکات واقعیه می گوید احتیاط کنید خود موضوعیتی بالاتر از حسن احتیاط عقلی دارد و دیگر لغو نمی شود

ثانیا اینکه در قاعده تلازم گفتیم آن سری مدرکات و احکام عقلی که در سلسله علل احکام باشند می توانند منشا حکم شرعی باشند اما احکام عقلی که در سلسله معالیل باشند، نمی توانند مستقلا و مستقیما منشا حکم شرعی باشند چون تسلسل پیش می آید. مثلا اگر عقل قبح ظلم را درک می کند، می توان گفت چون حسن و قبح در سلسله علل احکام هستند، از آن می توان فهمید الظلم حرام شرعا. اما اگر گفتیم الاطاعه حسن. چون اطاعت در مرحله معالیل است نه علل، نمی توان از آن حکم شرعی را فهمید و گفت اطاعت شرعا واجب است. چون اول باید مولی امری بکند و وجوبی باشد تا نسبت به آن اطاعت معنی داشته باشد. اگر بگوییم این اطاعت، واجب شرعی است سوال می شود آیا نسبت به این واجب شرعی حسن اطاعت وجود دارد؟ چون پاسخ مثبت است آن وجوب مجدد شرعی می شود دوباره همین سوال پیش می آید و تا قیامت پیش می رود و تسلسل پیش می آید.

حال در مقام باید گفت حسن احتیاط از آن مواردی است که در سلسله معالیل است زیرا باید یک حکم قبلی وجود داشته باشد تا نسبت به آن احتیاط جاری شود. حال می گویند چون حسن عقلی احتیاط در سلسله معالیل است، تلازم وجود ندارد. حال اگر مولی در سلسله معالیل جعل شرعی احتیاط کند، تسلسل پیش می آید. زیرا مثلا وقتی نسبت به حکمی شک می کنیم، به حکم احتیاط در آن احتیاط می کنیم. حال باید به حکم عقل نسبت به این احتیاط هم احتیاط کرد، و آن دوباره خود حکم شرعی می شود و مجدد باید نسبت به آن نیز احتیاط کرد الی آخر.

این ایراد نیز وارد نیست چون ما که نمی خواهیم از حسن عقلی احتیاط کشف کنیم استحباب احتیاط را. ما دلیل بر استحباب احتیاط در روایات فراوان داریم. بحث در این بود که آیا مانعی برای اخذ به ظهور این روایات داریم یا خیر. این بحث اینها که مانع نمی شود. ما نمی خواستیم از حکم عقل، حکم شرع بیابیم می خواستیم ببینیم مانعی برای تمسک به ظهور وجود دارد یا نه. اینکه گفته می شود از سلسله معالیل مستقلا و مستقیما حکم شرعی کشف نمی شود که مانع نمی شود بله اگر می گفتند محال است که بدلیل سلسله معالیل از حکم عقلی حکم شرعی صادر شود مانع بود ولی چنین ادعایی وجود ندارد.

۸

نتیجه آنکه شارع می تواند جعل استحباب کند

محدودیت های اعمال قائده برائت (۱۵۴)

اجرای اصل برائت مشروط به دو شرط است:

۱ **فحص**: اصل برائت مشروط به فحص و یأس از دستیابی به دلیل است. بنابراین اجرای برائت به مجرد شک در تکلیف و بدون جستجو در میان ادله جایز نیست. لذا ادله برائت شامل فرض عدم فحص نمی شود زیرا عرفاً همینکه شارع مطلبی را در معرض وصول قرار دهد، به معنای وصول و ایتاء است. همانطور که در قانونگذاری های عرفی هم می گویند جهل از قانون رافع تکلیف نیست.

گاه در بدو امر به نظر می رسد که ادله شرعی برائت اطلاق دارد و حتی حالت قبل از فحص را شامل است. ولی این اطلاق به چند دلیل صحیح نیست:

اولا: برخی ادله برائت، اجرای برائت و حدیث رفع را تقیید می زنند و نشان می دهند که اگر بیان در معرض وصول باشد مکلف مسئول است. مثلا در آیه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» گفتیم مراد از رسول، مطلق بیان است و نشان می دهد غایت برای برائت وجود بیان است یا در آیه: «و ما کان الله لیضل قوما بعد اذ هداهم حتی یبین لهم ما یتقون» غایت برائت «بیان برای قوم» قرار داده شده است. پس با توجه به این دو آیه و به مقتضای مفهوم غایت، استحقاق عقاب در صورت وجود بیانی که در معرض وصول است، ثابت می باشد. لذا هر کس که شک در تکلیف دارد و احتمال وجود بیانی را می دهد ابتدا باید جستجو کند اگر تحقیق کرد و بیانی پیدا نکرد آن گاه می تواند برائت جاری نماید.

ثانیا: اگر تمام شبهات را به عنوان یک مجموعه در نظر بگیریم، به علم اجمالی می دانیم که بسیاری تکالیف واقعی در میان آنها وجود دارد و درباره همه آنها نمی توان برائت جاری کرد. و این علم اجمالی تنها با فحص منحل می شود و تا زمانی که علم اجمالی انحلال نیابد برائت جاری نخواهد شد.

ثالثا: اخباری که بر وجوب تعلم دلالت دارد، یعنی اخباری که دلالت بر این که به مکلف در روز قیامت خطاب می شود: چرا عمل نکردی؟ پس وقتی می گوید: نمی دانستم، به او گفته می شود: چرا یاد نگرفتی؟؛ تقیید کننده اطلاق دلیل برائت است و ثابت کننده این امر است که شک بدون فحص و بدون تعلم، عذر شرعی نیست.

۲ **شک در تکلیف باشد نه مکلف به**: فقط شک در تکلیف مجرای اصل برائت است. توضیح آنکه دو نوع شک وجود دارد:

شک در تکلیف: یعنی وقتی مکلف در اصل ثبوت شرعی شک کند (مثل شک در وجوب نماز خوف)

اینجا مجرای اصل برائت عقلی (مشهور) و برائت شرعی (آقای صدر) است.

مجرای اصاله البرائه

شک در مکلف به یا امتثال: یعنی وقتی که مکلف علم به حکم شرعی دارد اما در امتثال آن شک می کند، مثلا می داند نماز خوف واجب است، شک می کند نمازش را خوانده یا نه.

در اینجا اصلی به نام اصاله الاشتغال جاری می شود و مفاد این اصل آن است که تکلیف در عهده مکلف باقی است تا زمانی که یا خود تکلیف را عمل کنیم یا عصیان کنیم یا مسقطات تکالیف را بیاوریم.

مجرای اصاله الاشتغال

اصل متناظر با انواع شبهات (۱۵۵)

۱ حال با توجه به اینکه می دانیم در عمل دو نوع شبهه داریم (شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه) سئوال این است که در عمل، این شبهات ذیل کدام قسم از شک (شک در تکلیف یا شک در امتثال) قرار می گیرند؟

← در اجرای اصاله البرائه میان اقسام شبهه فرقی نیست چه شبهه موضوعیه باشد یا شبهه حکمیه وجوبیه یا شبهه حکمیه تحریمیه زیرا نص نبوی مطلق است.

۲ انواع شک (شبهه)

۳ **شبهات حکمیه**
← شک در اصل جعل است
← شک در شبهات حکمیه معمولا از نوع شک در تکلیف است
مثال
- شک در وجوب نماز عید فطر در زمان غیبت
- شک در اصل وجوب حج پس از استطاعت

مجرای اصاله البرائه

۴ **شبهات موضوعیه**
← منشأ شک، اشتباه در امور خارجیه است یعنی شک داریم در تحقق موضوع در عالم خارج. در این موارد به اصل جعل تکالیف شک نمی کنیم اما به تکالیف مجعول و فعلیت یافتن آنها شک می کنیم
← در حکم چند المان وجود دارد یک متعلق داریم یک موضوع (یا همان متعلق متعلق) داریم و یک شرط یا قید. مثلا در «لا تشرب الخمر اذا بلغت»، حکم حرمت است، متعلقش شرب است، موضوع خمر است و شرط بلوغ است یا در حکم «اگر عالمی آمد، اکرامش کن»، حکم وجوب است، متعلقش اکرام است موضوع عالم است و شرطش آمدن اوست
← شبهات موضوعیه، بسته به شک در هر کدام از این المانها، گاهی رجوع به شک در تکلیف می کند و گاه به شک در مکلف به. در زیر حالت های ممکن را بررسی می کنیم:

۵ **انواع شبهات موضوعیه**

شک در تحقق متعلق امر
← هر گاه اصل وجود متعلق امر مشکوک باشد؛ یعنی مثلاً مکلف نداند که نماز خوانده است یا در مثال بالا می داند عالمی آمده نمی داند نیم خیز پا شدن برای او صدق اکرام می کند یا خیر، بدون شک در اینجا اصل اشتغال جاری گردد. زیرا در اینجا تکلیف معین و اثبات شده و این شک، شک در امتثال است. لذا این جا جای آن سخن معروف اصولیون است که «اشتغال ذمه یقینی برائت ذمه یقینی می طلبد». یعنی اگر ذمه مکلف به تکلیفی مشغول شد، باید یقین پیدا کند که ذمه او فارغ و بری شده است یعنی کاری کند که قطع به امتثال پیدا شود.
← شک در مکلف به ← مجرای اصاله الاشتغال

شک در تحقق شرط یا قید
- **قید وجوب**
← یعنی در اصل وجود قید، شک پیدا شود و این به معنای شک در فعلیت تکلیف مجعول است و در نتیجه اصل برائت جاری می شود. مثالش آن است که وجوب نماز [آیات] مقید به خسوف ماه گردد. پس هرگاه در تحقق خسوف شکی پیدا شود، در فعلیت وجوب شک پیدا می شود و در نتیجه برائت جریان می یابد. یا در مثال بالا اگر شک کرد عالمی آمده یا نه وجوب اکرام ندارد
← شک در تکلیف ← مجرای اصاله البرائه
- **قید واجب**
← مانند شک در طهارت برای نماز
← شک در مکلف به ← مجرای اصاله الاشتغال

پس در دو حالت برائت جاری می شود اول جایی که شک در شرط و قیدی که باعث فعلیت تکلیف می شود. و دوم در شک در موضوع خارجی که موضوع یک حکم شمولی است

شک در موضوع
← در موارد شک در موضوع باید ببینیم آیا حکم نسبت به موضوع، شمولی(انحلالی) است یا بدلی است .مثلا گاه وجود قید در ضمن فردی معلوم و در ضمن فرد دیگر مشکوک است. در این صورت دو حالت وجود دارد؛

آنچه مورد بحث است شک در موضوع است. مثلا شک دارد این فردی که آمده عالم است یا نه. سوال این است که آیا مجرای برائت است یا اصاله الاشتغال؟

- وجوب انحلالی و شمولی است
← مانند آنکه مولی بگوید: انسان عالم را اکرام کن و عالم بودن این فرد معلوم و عالم بودن آن فرد مشکوک است. در این جا چون وجوب اکرام انحلالی است، نسبت به وجوب اکرام فرد مشکوک می توان برائت جاری کرد. چون این شک از قبیل شک در وجوب زاید است.
← شک در تکلیف ← مجرای اصاله البرائه
- وجوب بدلی است
← مانند آنکه مولی بگوید: با آب غسل کن و آب بودن این مایع معلوم و آب بودن آن مایع مشکوک است. در این جا چون وجوب غسل بدلی است، پس با هر فردی از افراد آب غسل واجب نیست. پس مکلف نمی تواند به غسل با مایع مشکوک اکتفا کند؛ زیرا این شک از قبیل شک در امتثال و مجرای اصل اشتغال است. یعنی اگر در مایع دوم برائت جاری کنیم و با آب دوم غسل کنیم نمی توان یقین به امتثال پیدا کرد.
← شک در مکلف به ← مجرای اصاله الاشتغال

شک در وجود مسقط
← که خود نیز دو حالت است:
- گاه به شکل شبهه حکمیه است
← یعنی، شارع عدم این مسقط را در اصل وجوب شرط کرده یعنی می گوید اگر مسقط را انجام دادی اساساً از اول حکم بر گردنت نمی آید. مثلا مکلف قربانی کرده است ولی نمی داند که آیا شارع آن را مسقط از عقیقه قرار داده است یا نه؟
← شک در تکلیف ← مجرای اصاله البرائه
- گاه به شکل شبهه موضوعیه است
← یعنی شارع می گوید اگر مسقط را انجام دادی حکم بقائا از گردنت ساقط است. مانند اینکه مکلف می داند که شارع قربانی را مسقط قرار داده است ولی نمی داند که قربانی کرده است یا نه؟ اینجا اختلافی است:
← مشهور می گوید این به معنای شک در سقوط وجوب ومجرای اصاله الاشتغال ← مجرای اصاله الاشتغال
← آقای صدر: ابتدا مجرای اصاله البرائه چون شک در بقای وجوب به معنای شک در حدود تکلیف حادث است و نمی توان آن را با شک در امتثال قیاس کرد ولی استصحاب بقای وجوب مقدم بر برائت است؛ یعنی به لحاظ آن که اصل حدوث تکلیف متیقن است و الآن در بقای آن شک داریم، ارکان استصحاب تمام است و خواهیم گفت که دلیل استصحاب، بر دلیل برائت حاکم و مقدم بر آن است. یعنی آقای صدر بالمعال و نتیجه با مشهور موافق است.

حالت شک در اطلاق جزئیت (۱۵۶)

۱ ممکن است برخی مواقع در جزئیت چیزی در یک واجب شک کنیم (مشکوک الجزئیه) که در این موارد، دو حالت متصور است:

۱) در اصل جزئیت شک می کنیم: مثل اینکه در جزئیت قیام برای نماز شک کنیم.

۲) بعد از علم به اصل جزئیت، دراطلاق جزئیت شک کنیم؛ مثلاً در نماز می دانیم قیام شرط است اما نمی دانیم برای آدم مریضی که قیام مشکل است هم قیام شرط است یا خیر.

۲ در هر دو صورت، اصل برائت را جاری می کنیم.

قیام برای فرد بیمار اطلاق ندارد و فقط مخصوص سالم ها است. بنابراین فرد بیمار نماز بدون قیام می خواند. اگر برائت جاری نشود یعنی اطلاق شامل فرد بیمار هم می شود، بنابراین اگر به دلیل معلولیت نتواند بایستد اساسا نباید نماز بخواند.

۳ از این مورد، انسان ناسی و فراموشکار استثناء می شود. یعنی اگر شک کنیم جزئیت چیزی نسبت به انسان ناسی هم اطلاق دارد، نمی توان برائت جاری کرد و باید گفت نسبت به ناسی اطلاق دارد؛ زیرا اگر فرض کنیم اطلاق ندارد این به این معنا است که فرد متذکر «امر به نماز ده جزئی (با قیام) شده و فرد ناسی امر به نماز نه جزئی (بدون قیام) شده اما این صحیح نیست.

زیرا ناسی ملتفت به ناسی بودن خودش نیست تا از آن امر، در او حرکتی ایجاد شود. امر به داعی تحریک مکلف است که اینجا محقق نمی شود. ناسی در حقیقت یک نماز ۹ جزئی خوانده نه به داعی نماز ۹ جزئی به ناسی بلکه می خواسته نماز ۱۰ جزئی بخواند ولی فراموش کرده است. در نتیجه نماز ده جزئی بر گردن او است اما بحث تنها در این است که آیا نماز ناقصی که به جای آورده است امکان دارد مسقط واجب باشد. بنابراین، محل بحث از قبیل شک در مسقط است و به نظر مشهور اصل اشتغال جاری می شود.

شک در شرطیت (۱۵۶)

۴ قبلا گفتیم اگر مولی شرطی (قیدی) را در واجب اخذ کند، یعنی واجب از سوی مولی به حصه خاصی تحصیص یافته (مثلا شرط طهارت برای نماز به این معناست که مولی از میان حصص مختلف طبیعی نماز، خود را متوجه حصه نماز با قید طهارت کرده)

بنابراین شرطیت چیزی در واجب به معنای تعلق امر مولی به ذات فعل + تقیّد فعل به آن قید است.

حال اگر کسی در شرطیت چیزی در واجب شک کند، شک در وجوب تقیّد آن واجب به شرط مذکور دارد. این نیز شک در جزئیت است زیرا شرطیت چیزی، به معنای آن است که واجب بدان قید مقید گردد و نفس این تقید از اجزای واجب باشد. بنابراین اصل برائت در آن جاری می شود.

مثال

مثلا اگر شک کنیم آیا نماز مشروط است به این که در مسجد واقع شود یا نه؟، برائت جاری می کنیم و می گوییم نماز را در مسجد هم می توان خواند.

۵ البته دو نوع شرط وجود دارد و شک می تواند در دو چیز باشد:

۱) شک در شرط متعلق:

مانند آن که در خطاب «اعتق رقبه» شرطیت دعا به هنگام عتق مورد تردید است.

همه معتقدند برائت جاری می کنیم.

۲) شک در شرط داخل در موضوع:

مانند آنکه در مثال بالا، در داخل بودن ایمان به عنوان شرط در رقبه شک کند. اینجا دو نظر وجود دارد:

الف) برخی می گویند در اینجا نمی توان برائت جاری کرد. چون مومن قرار دادن رقبه تحت اختیار نیست تا مولی بدان امر کند.

ب) آقای صدر: برائت جاری می شود چون گرچه تقیّد رقبه به ایمان نمی تواند تحت امر قرار گیرد؛ ولی تقید عتق به ایمان رقبه می تواند تحت امر قرار گیرد

اصاله البرائه در مستحبات و مکروهات
(۱۵۷)

۱

سئوال این است که آیا اصل برائت فقط به هنگام شک در تکالیف الزامی [اعم از واجب و حرام] جاری می شود و یا موارد شک در استحباب و کراهت را نیز شامل است؟

۲

نظر مشهور، اصل برائت شرعی به هنگام شک در استحباب یا کراهت جاری نمی شود؛ زیرا در مخالفت احکام غیر الزامی عقابی نیست به تعبیر دیگر مفاد برائت نفی ضیق است حال آنکه در استحباب ضیقی وجود ندارد. پس آن دسته از ادله برائت که لسان تامین و نفی عقاب دارند این موارد را شامل نمی شوند.

در حقیقت جاری کردن اصل برائت در استحباب و کراهت تحصیل حاصل است، زیرا اگر منظور از اجرای برائت، اثبات ترخیص در ترک [و ترخیص در مخالفت با آن حکم غیر الزامی] باشد که این خودش [در احکام غیر الزامی] متیقن و معلوم است.

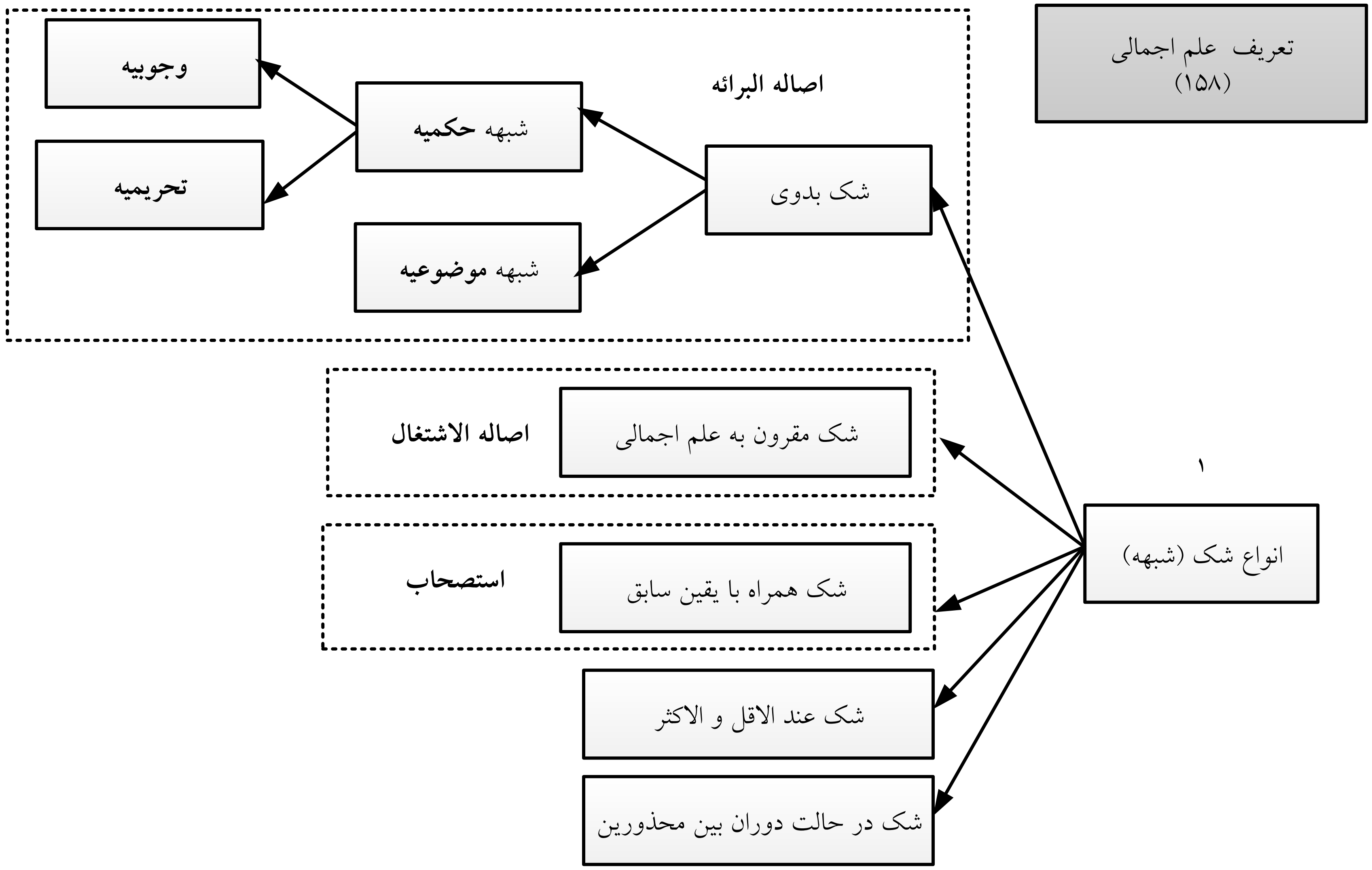
۳

نظر آقای صدر، اصل برائت در استحباب و مکروه مشکوکه قابل جریان است؛ زیرا عبد از باب اطاعت امر مولی به سمت استحباب می رود و از کراهت کنار می کشد لذا برایش مهم است که برائت را می تواند جاری کند یا خیر. به تعبیر دیگر اگر اثبات شود برائت در استحباب و کراهت مشکوکه هم جاری می شود. این تحصیل حاصل نیست، زیرا در صورت جاری شدن برائت، آن لزوم حق الطاعه و تحریک به سوی استحباب از بین می رود. برائت در واجب مشکوکه نفی الزام عقلی می کند و در مستحب مشکوکه نفی رجحان عقلی می کند.

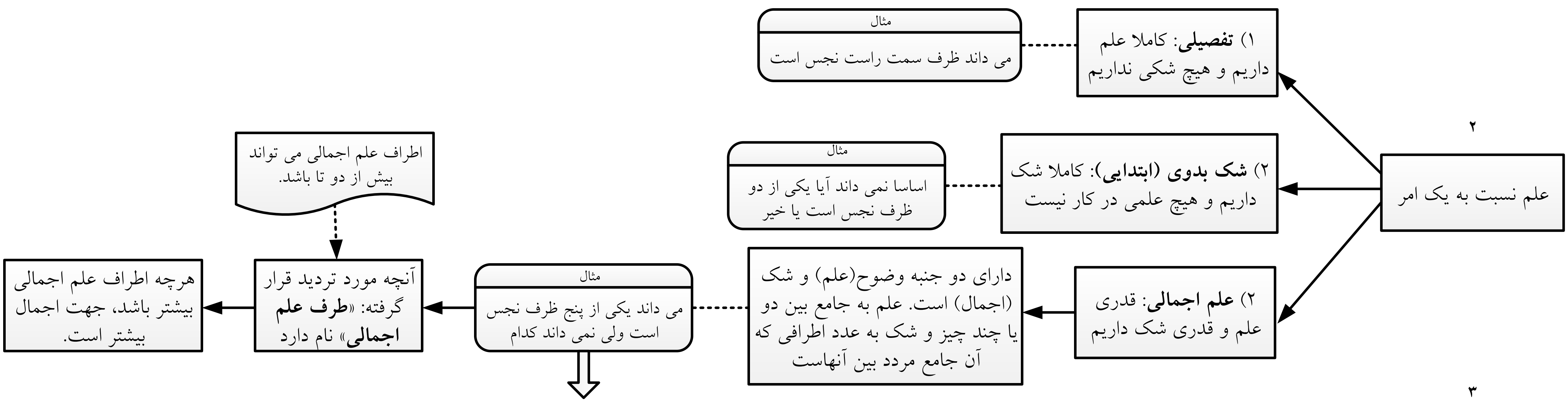
لذا بنده ای که می خواهد مستحبات را انجام دهد و مکروهات را ترک کند و مقید به آن باشد برایش مهم است که آیا اصولاً می تواند برائت را جاری کند یا خیر؛ زیرا برای او مهم است اگر برائت را جاری کند . اساساً استحبابی وجود ندارد که او را تحریک به عمل کند و حق الطاعه ای نیست. اما اگر برائت را جاری نتواند بکند می رود و استحباب مشکوک را هم انجام می دهد.

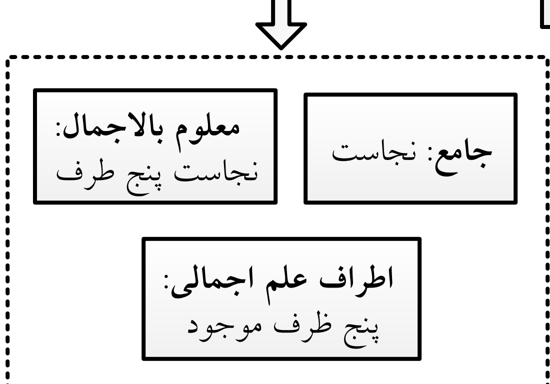
تعریف علم اجمالی
(۱۵۸)

۱



۲





۳

نکته مهم: دو جور تصویر احدهما وجود دارد. یک موقع است یک نان می خواهیم و از بین سه نان می گوییم یکی را بده. این احدهما واقعا به یک میزان به هر سه طرف تطبیق می شود. اما وقتی می دانیم یکی از دو ظرف نجس است دیگر عنوان احدهما بر هر دو طرف به یک میزان تطبیق نمی شود. چون یک طرف واقعا نجس است و طرف دیگر نیست. در حقیقت در اولی همه اطراف مصداق واقعی از احدهما هستند لذا چون مولی یکی را علی البدل می خواهد عنوان احدهما بکار می رود. اما در دومی فقط یکی مصداق است و چون برای ما مصداق مجهول است عنوان احدهما را بکار بردیم. در تصویر کردن علم اجمالی باید مراقب باشیم این دو تصویر را با هم خلط نکنیم.

تعریف علم اجمالی
(۱۵۹)

۱

این انواع علم به یک امر، در مسائل فقهی هم وجود دارد. یعنی علم به حکم شرعی چند نوع است:

۱) علم تفصیلی:

۲) علم اجمالی:

۳) شک بدوی (ابتدایی):

مثال حکمیه

مثال: نماز صبح واجب است

مثال: می دانیم در ظهر جمعه نمازی واجب است اما نمی دانیم نماز ظهر یا نماز جمعه

مثال: نمی دانیم اساسا اقامه نماز عید در زمان غیبت واجب است یا نه

مثال موضوعیه

مثال: می دانیم قطره خونی به یک ظرف مشخص رسیده

مثال: علم به وقوع قطره خونی در یکی از چند ظرف اما نمی دانیم کدام

مثال: در اصل وقوع قطره خونی بر یک ظرف یا یکی از ظروف شک داریم

۲

علم به جامع از نوع قطع است و منجّز است. احتمال وجود تکلیف در هر طرف از اطراف علم اجمالی هم منجّز است.

۳

آیا در اطراف علم اجمالی که شک وجود دارد می توان اصاله البرائه جاری کرد؟

خیر زیرا در «ما لا یعلمون» عدم علم باید باشد ولی هم علم تفصیلی می شود هم علم اجمالی مصداق علم هستند. لذا «ما لا یعلمون» یعنی شک بدوی

علم اجمالی هم نوعی علم (قطع) است که بواسطه قاعده حجّیّت قطع ذاتا حجت است و تابع قاعده منجّزیت قطع هم می شود

اجرای اصاله البرائه در موراد شک مربوط به شک بدوی است نه شک مقرون به علم اجمالی

۴

ممکن است گفته شود ما در هر کدام از اطراف شک داریم پس جواز اجرای اصاله البرائه داریم

برای پاسخ ابتدا باید ببینیم اجرای برائت در اطراف علم اجمالی باعث چه می شود:

نحوه عمل نسبت به اطراف علم اجمالی(۱۶۰)

۱

نحوه عمل نسبت به اطراف علم اجمالی

۱)موافقت احتمالیه مخالفت احتمالیه ← یکی از اطراف علم اجمالی را امتثال می کنیم ← مثال: مثلا نماز ظهر را بخوانیم و نماز جمعه را ترک کنیم ← **اشتباه** است زیرا ترجیح بلامرجح داده ایم حال آنکه همه اطراف علم اجمالی از نظر تعلق شک مساوی هستند. ← اجرای برائت در یک طرف

۲) مخالفت قطعیه (حرام) ← هیچکدام از اطراف علم اجمالی را امتثال نکنیم ← مثال: نه نماز ظهر را بخوانیم و نه نماز جمعه را ← **اشتباه** است زیرا خلاف حجّیّت قطع(علم) عمل کرده ایم چون علم به تکلیف به یکی از اطراف علم اجمالی (جامع) داشته ایم ولی مطابق این علم عمل نکرده ایم ← خلاف وجوب احد الامرین عمل کرده ایم. ← اجرای برائت در دو طرف

۳) موافقت قطعیه (واجب) ← امتثال همه اطراف علم اجمالی ← مثال: هم نماز ظهر را بخوانیم و هم نماز جمعه را ← **صحیح** است زیرا یقین می کنیم که واجب الهی که مردد بین چند طرف بوده امتثال شده است

۲

در حقیقت دو مورد اول و دوم به این دلیل اشتباه است که اصل برائت نسبت به یک طرف یا همه اطراف علم اجمالی جاری شده که مجاز نیست. ← بنابراین علم اجمالی منجّز تکلیف در همه اطراف بوده و موجب احتیاط است ← **معنای منجّزیت علم اجمالی** ← بنابراین:

- اگر شبهه وجوبیه باشد: همه اطراف آن را امتثال می کنیم
- اگر شبهه تحریمیه باشد: همه اطراف آن را ترک می کنیم.

۳

پس چند بحث درباره علم اجمالی باید بشود: ← اول اینکه آیا علم اجمالی منجزیت دارد یا نه و دایره این منجّزیت چیست؟ آیا مستدعی احتیاط در جمیع اطراف و لزوم موافقت قطعیه هست یا خیر (که اختلافی است) یا تنها مستدعی حرمت مخالفت قطعیه است، که در اینکه مخالفت قطعیه حرمت دارد اختلافی نیست ← دوم این است که آیا اصولی مانند برائت امکان دارد ثبوتا یا اثباتا در جمیع اطراف علم اجمالی جاری شود یا خیر. بعد اگر گفتیم برائت در جمیع اطراف جاری نمی شود آیا در بعض اطراف جاری می شود یا خیر؟

منجّزیت علم اجمالی از نظر عقل (۱۶۱)

۱

برای تعیین وظیفه عملی در قبال شک مقرون به علم اجمالی، باید ابتدا از نظر عقل و سپس از نظر شرع امکان جریان اصل برائت را بررسی کرد.

بررسی منجّزیت علم اجمالی:
- از منظر عقل
- از منظر شرع

۲

بنا بر مبنای آقای صدر که اصل اولیه را اصاله الاشتغال می دانند لذا ایشان شک را منجّز می داند به طریق اولی علم اجمالی منجّز می شود. اما از آنجا که مشهور قبح عقاب بلا بیانی هستند، باید ببینیم بنا بر آن مبنا چه می شود. همه معتقدند که قطعا علم به جامع تعلق گرفته و لذا علم اجمالی به اندازه جامع حتما تنجیز دارد

نسبت به لزوم موافقت قطعیه علم اجمالی اختلاف وجود دارد. مشهور معتقدند علم اجمالی به خودی خود موجب تنجیز جمیع الاطراف نیست اینکه ما باید موافقت قطعیه کنیم بدلیل تعارض اصول در اطراف و نداشتن مونمن است نه اینکه خود علم اجمالی بذاته مقتضی این باشد. البته آقا ضیا می گوید خود علم اجمالی ذاتا مستوجب لزوم موافقت قطعیه است

برای تعیین روش صحیح در تعیین وجوب موافقت قطعیه باید ابتدا ماهیت علم اجمالی را بفهمیم. لذا خوب است تحلیل های مختلف در مورد علم اجمالی را بررسی کنیم و سپس به این مطلب باز می گردیم

۳

منجّزیت علم اجمالی از نظر عقل (عقل چه چیزی را تنجیز می کند؟) سه مبنا وجود دارد:

مبنای اول: علم اجمالی واقع فی البین که در علم الهی معین است را تنجیز می کند. ✗

بنا بر این مبنا، چون مکلف نمی داند و تشخیص نمی دهد کدامیک واقع فی البین است در مقام امتثال باید هر دو کار را امتثال نماید چون ممکن است هر کدام از طرفین باشد، باید هر دو طرف را بیاوریم زیرا اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است. (موافقت قطعیه) این موافقت قطعیه به سبب قاعده اصالت اشتغال است؛ یعنی هر دو را انجام دهد تا بتواند یقین کند بری الذمه است و امر را امتثال کرده است.

حرمت مخالفت قطعیه و لزوم موافقت قطعیه (بدلیل قاعده اشتغال)

مبنای دوم: علم اجمالی فقط به میزان جامع تعلق نمی گیرد بلکه به واقع تعلق می گیرد ولی روئیت و حکایت ما از آن اجمالی است. مثلا شبه حیوانی می آید ما مردد بین این هستیم که اسب است یا گاو. علم اجمالی به اسب واقعی در عالم خارج تعلق می گیرد اما برای ما مجمل است. این تصویر نیز درست نیست زیرا مشکلی را در تحلیل علم اجمالی حل نمی کند ✗

مبنای سوم: علم اجمالی هر دو طرف را تنجیز می کند وعلم به هر دو طرف علم سرایت می کند. ✗

بر این مبنا چون علم اجمالی هر دو طرف را تنجیز کرده لذا بواسطه خود علم اجمالی (نه قاعده اشتغال) موافقت قطعیه لازم است پس موافقت قطعیه مستقیما و بدون واسطه قاعده اشتغال واجب می شود.

حرمت مخالفت قطعیه و لزوم موافقت قطعیه (بدلیل منجّزیت مستقیم علم اجمالی)

مبنای چهارم: علم اجمالی از جامع به حد شخصی سرایت می کند اما حد شخصی معین نیست. بلکه علم به فرد مردد تعلق می گیرد. ✗

این مبنا صحیح نیست چون فرد مرددی در عالم خارج وجود حقیقی ندارد تا علم به آن تعلق گیرد.

مبنای پنجم: علم اجمالی جامع را تنجیز می کند. علم به جامع تعلق گرفته و به اندازه جامع از تحت موضوع برائت و قاعده قبح عقاب بلابیان خارج می شود. علاوه بر این، علم به جامع به هیچ یک از اطراف سرایت نمی کند و در حد جامع بودنش منجّز است. زیرا اگر سرایت به فرد خاص پیدا کند که علم تفصیلی می شود ✓

در این حالت فقط جامع تنجیز می شود یعنی علم اجمالی فقط جامع را از ذیل قاعده قبح عقاب بلا بیان خارج می کند زیرا تنها برای جامع بیان وجود دارد. و برای تحصیل جامع لزومی به موافقت قطعیه نیست چون جامع بر هر کدام از طرفین قابل تطبیق است و صرف تطبیق بر یک فرد کافی است. لذا موافقت احتمالیه کافی است و آوردن یک طرف در آوردن جامع کفایت می کند

- حرمت مخالفت قطعیه
- در مورد موافقت قطعیه دو نظر وجود دارد:
  - الف) مسلک قاعده قبح بلابیان (کفایت موافقت احتمالیه): چون ترک یک طرف و آوردن طرف دیگر، در تحقق جامع کافی است. اما احتمال وجود تکلیف در طرف دیگر، که مکلف آن را ترک کرده است، با قاعده قبح عقاب بلابیان بی اثر می گردد.
  - ب) مسلک حق الطاعه (لزوم موافقت قطعیه) (به دلیل قاعده اشتغال): زیرا بنا بر مسلک حق الطاعه، جامع به سبب علم تفصیلی بدان و نیزخصوصیت هر یک از دو طرف به سبب احتمال منجّز می شوند.

مبنای پنجم صحیح است و همه بحث های آینده حول این مبنا خواهد بود..

منجّزیت علم اجمالی از نظر شرع (۱۶۲)

۱ تعیین وظیفه عملی (منجّزیت علم اجمالی) از نظر شرع:

۲ **۱ ـ ثبوتا(عالم امکان)**

- ترخیص در همه اطراف:
  - **نظرمشهور**: محال است، به دو دلیل:
    - دلیل اول: علم از اساس حجیّتش معلق نیست و منجز است. با این مبنا چون علم اجمالی هم حجیّتش منجز است جریان اصول در همه اطراف ممکن نیست زیرا ذات علم با ترخیص در همه اطراف منافات دارد.
      - پاسخ آقای صدر: این سخن در صورتی درست است که حکم عقل مطلق باشد ولی اگر حکم عقل معلق بر عدم ورود ترخیص ظاهری گردد، قبیح نخواهد بود
    - دلیل دوم: ترخیص در همه اطراف منافات دارد با حکم و حرام واقعی (تنافی احکام)، یعنی با وجوب واقعی معلوم بالاجمال منافات دارد. یعنی امکان ندارد مولی چیزی را واجب کند و در همان وقت ترک آن چیز را اجازه بدهد.
      - پاسخ آقای صدر: مشکلی ندارد چون ترخیص در این حالت ترخیص ظاهری است. آنچه منافات دارد ترخیص واقعی با حرمت واقعی است نه ترخیص ظاهری با حرمت واقعی.
  - **نظرآقای صدر**: ممکن است
    - زیرا معتقدند که حجیّت علم معلق است بر عدم ترخیص مولی. چون علم نهایت کاری که می کند متعلق خود را در دامنه حق الطاعه مولی می برد و موضوع حق الطاعه را تعیین می کند. اما مولی می تواند دست از این حق خود بردارد.
      - با این تعبیر، حجیّت علم تفصیلی هم معلق است اما گفتیم مولی لسان برای بیان این ترخیص ندارد. اما در موارد علم اجمالی لسان دارد چون شک در جمیع اطراف وجود دارد و امکان ترخیص وجود دارد. لذا طبق این مبنا امکان ترخیص در همه اطراف وجود دارد

> فارغ از این بحث ثبوتی، ما در موارد علم اجمالی نص خاص بر لزوم موافقت قطعیه داریم زیرا امام فرمودند یریقهما... حال چطور بنا بر مبنای آقای صدر عدم ترخیص در همه اطراف را توجیه می کنیم؟
>
> می گویند اطلاق ادله برائت از ترخیص در جمیع اطراف علم اجمالی انصراف دارد. زیرا عقلا در زندگی روزمره خود اغراض الزامیه شان بر اغراض ترخیصیه شان نمی چربد مانند مثال سم در یک طرف از صد طرف که عقلا نمی خورند
>
> البته دقت کنید اینکه می گوییم ادله اصول نسبت به جمیع اطراف شامل نمی شود، منظور ادله اصول ترخیصیه است اما ادله اصول الزامیه و تنجیزیه در جمیع اطراف علم اجمالی جاری می شود. اگر دو ظرف است که هر دو مسبوق به نجاست است. بعد ما یقین داریم در یکی که نمی دانیم کدام است آب پاک ریختیم می توان در هر دو استصحاب نجاست کنیم. زیرا علم به پاکی لزوم امتثال ندارد آنچه لزوم امتثال دارد ادله تنجیزیه است.

- ترخیص در یک طرف:
  - بنا بر مبنای افرادی مانند آقای صدر که می گویند در جمیع اطراف می توان ترخیص داد، به طریق اولی در یک یا چند طرف هم می توان برائت جاری کرد.
  - اما افرادی که قائل به استحاله شده اند، خود دو دسته اند.
    - آن دسته که می گویند علم اجمالی خود ذاتا و مباشرتا مستدعی موافقت قطعیه نیست، و از باب تعارض در اصول باعث حرمت مخالفت قطعیه می شود، معتقدند باید در جمیع اطراف احتیاط کرد، بنا بر این مبنا هم مانعی برای جریان برائت در یک یا چند طرف نیست زیرا آنها تنها می گویند نباید در همه اطراف برائت جاری کرد. (نظر مشهور)
    - دسته ای که معتقدند علم اجمالی ذاتا وجوب موافقت قطعیه می آورد، بنا بر مبنای اینها جریان برائت در یک طرف مستلزم مخالفت با موافقت قطعیه است.

> دو مبنای پایه ای وجود دارد. دسته ای علم اجمالی را ذاتا علت موافقت قطعیه می دانند و دسته دوم(مبنای مشهور یا مبنای اقتضا) موافقت قطعیه رابدلیل تعارض جریان اصول در اطراف می دانند. دقت کنید بنا بر مبنای اقتضا، حجیّت علم اجمالی فرع بر تعارض اصول در اطراف است لذا اگر در یک طرف برائت بلا معارض جاری شود، اشکالی ندارد

۳ **۲ ـ اثباتا(عالم وقوع)**

- با فرض استحاله ترخیص در مخالفت قطعیه (مشهور) مسلک قبح عقاب بلا بیان
  - اثباتاً برائت نمی تواند نسبت به همه اطراف جاری شود. حداقل نسبت یک طرف نباید جاری شود اما چون اطلاق دلیل برائت نسبت به یک طرف با اطلاق دلیل برائت نسبت به طرف دیگر تعارض دارد (چون اجرای برائت در یک طرف مشروط به عدم اجرای برائت در طرف دیگر است) پس هر دو اطلاق با هم ساقط می شوند.
    - رجوع به حکم عقل:
      - بنا بر مسلک حق الطاعه: چون احتمالا تکلیف نیز عقلا منجز است: وجوب موافقت قطعیه و احتمالی تکلیف در هر طرف منجّز است. (وجوب موافقت قطعیه)
      - بنا بر مسلک مشهور (مجرد احتمال منجّزیت ندارد و تنها باید مراقب بود که علم جامع زیر پا گذاشته نشود.)
        - **مبنای اول**: فرد واقعی منجز است: (وجوب موافقت قطعیه)
        - **مبنای سوم**: هر دو طرف منجز است: (وجوب موافقت قطعیه)
        - **مبنای پنجم**: جامع منجز است: (کفایت موافقت احتمالیه) ✓

> البته این بحث درباره شبهات حکمیه است و در مورد شبهات موضوعیه مساله فرق می کند. مثلا مولی می گوید اکرم عالما ما شک داریم که زید عالم است یا زید عالم است. یعنی مواردی است که در اصل دخول قید در عهده یعنی همان تکلیف یقین داریم شک داریم که این قید در ضمن این فرد تحقق می یابد یا در ضمن فرد دوم. در این موارد می گوییم اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است و باید موافقت قطعیه کنیم زیرا شک در امتثال است. پس خلاصه اینکه مسلک قبح عقاب بلا بیان در شبهه های حکمیه نمی تواند لزوم موافقت قطعیه را ثابت کند ولی در شبهات موضوعیه می تواند

- با فرض جواز ترخیص در مخالفت قطعیه (آقای صدر) مسلک حق الطاعه
  - گرچه ثبوتاً مخالفت قطعیه ممکن و جایز است، اما اثباتاً وعملاً صحیح نیست به دو دلیل:
    - اول: منافی نظر عرف و عقلا است. زیرا همانطور که در بحث اطلاق گفتیم، اطلاق قابلیت تضعیق و توسعه در سیره عقلائیه را ندارد یعنی درست است که ما در اطلاق می گوییم مولی اگر قیدی داشت باید حتما بیان می کرد پس چون بیان نکرده پس قیدی نیست اما چه بسا مولی برای بیان قید خود بسنده کند به همین سیره عقلا
    - دوم: خود علم جامع مصداق وجود بیان است و به حسب دلیل «وما كنا معذبین» برای عامل به مخالفت قطعیه استحقاق عقاب می آورد.
  - (وجوب موافقت قطعیه) ✓

۴ بنا بر مسلک حق الطاعه قاعده عملی ثانویه (برائت شرعی) در موارد علم اجمالی ساقط می شود. ← **قاعده عملی سوم، اصاله الاشتغال در موارد علم اجمالی.**

۵ قاعده عملی اولیه: اصاله الاشتغال در تکالیف معلوم ومشکوک و موهوم ← قاعده عملی ثانویه: برائت شرعی در مواردی که علم حاصل نمی شود ← قاعده عملی ثالثه: اصاله الاشتغال در موارد علم اجمالی

ارکان علم اجمالی (۱۶۳)

علم اجمالی دارای پنج رکن است که در صورت وجود همه این ارکان، علم اجمالی منجّز می گردد و در صورت مختل شدن یکی از این ارکان، علم اجمالی منجّزیت خود را از دست می دهد. ۱

ارکان علم اجمالی ۲

۱) وجود علم به جامع: ۳

زیرا اگر علم به جامع نباشد شبهه در هر طرف بدوی است و مجرای برائت شرعی است.

انحاء اختلال این رکن:

- ۱) عالم به علم اجمالی بفهمد علمش خطا بوده و یا به آن شک کند.
  - مثال: مثلا یقین داشت که قطره بولی به یکی از این دو لباس رسیده است سپس متوجه شد آنچه به لباس رسیده بود اساساً بول نبوده است یا شک کرد که بول بوده است یا نه.
- ۲) وقتی مکلف به یک طرف علم اجمالی اضطرار پیدا کند و در نتیجه، تکلیف از او نسبت بدان طرف ساقط شود.
  - مثال: مثلا مکلف اجمالا بداند یکی از دو نوشیدنی مقابل او حرام است. اما سپس به دلیل بیماری مضطر به نوشیدن طرف اول که حاوی داروی قلب او است بشود و گرنه می میرد. در این حالت علم به جامع حرمت وجود ندارد و از بین می رود؛ زیرا اگر ظرف اول نجس بوده که به دلیل اضطرار حرمتش مرتفع می شود و اگر ظرف دوم حرام بوده که او ننوشیده پس نتیجتا نوشیدن دارو در هر صورت برای او حرام نیست.
- ۳) در مواردی که مکلف کاری را از پیش خود انجام داده و سپس علم اجمالی پیدا کند که یا آن کار و یا کار دیگری که انجام نداده است باید انجام دهد. در این مورد نیز علم به جامع از دست می رود و نمی توان گفت مکلف به انجام دادن این کار یا آن کار هستم؛ بلکه تنها در وجود تکلیف در مورد خصوص این کار شک می کنم و این شک از قبیل شک بدوی و محل اجرای اصل برائت است.

۴

سوال: اگر علم اجمالی ما به جامع وجدانی نباشد و علم تعبدی باشد (مثل اینکه اماره یا بینه ای اقامه شده که یکی از دو ظرف نجس است)، آیا تنجیز علم تعبدی هم مانند علم وجدانی است یا خیر؟

- مرحوم نائینی می گوید شارع ظن حاصل از اماره را به منزله علم قرار داده و آثار علم را بر آن مترتب می داند. پس اماره هم تنجیز دارد
- آقای صدر می گوید ما باید نسبت سنجی کنیم بین دلیل حجّیّت اماره و اصل. زیرا ما اینجا یک دلیل حجّیّت اماره داریم و یک دلیل حجّیّت اصل. اینجا دو حالت متصور است .اول حالتی که بینه و اماره ابتدائا بر جامع اقامه شده و دوم حالتی که بینه بر فرد اقامه شده سپس فرد مردد شده است. مثلا یکبار بینه می گوید یکی از این ظرفها نجس شده است، در مقابل گاهی بینه می گوید خون در ظرف سمت راست افتاده، سپس ظرف ها جابجا شده
  - اگر بینه از ابتدا بر جامع اقامه شود، یک دلیل حجّیّت اماره داریم که می گوید که به میزان جامع حجت است و یک دلیل اصل که می گوید ظرف سمت راست را بخور ظرف سمت چپ را هم بخور. اینجا عدم امکان عمل به هر دو پیش می آید چون نمی توان هم به جامع عمل کنم هم هر دو ظرف را بخورم. لذا باید نسبت سنجی کنیم و ببینیم کدامیک بر دیگری مقدم است. دقت کنید نمی شود اینجا گفت دلیل اماره حاکم است بر اصل زیرا اماره فقط نسبت به جامع منجّز است و علم تعبدی می آورد نه نسبت به یک طرف. در هر کدام از اطراف اصل داریم ولی نسبت به خود آن طرف که اماره نداریم. لذا کار پیچیده می شود
  - اما اگر بینه در یک طرف داشتیم با حکومت می توان مشکل را حل کرد زیرا اگر بینه داریم که ظرف راست نجس است، دیگر در ظرف راست واقعی اصل جاری نمی شود چون بینه داریم. حال اگر ظروف جابجا شوند، می دانیم یکی از طرفین مومن نداریم. لذا در هیچ طرفی نمی توان اصل جاری کرد

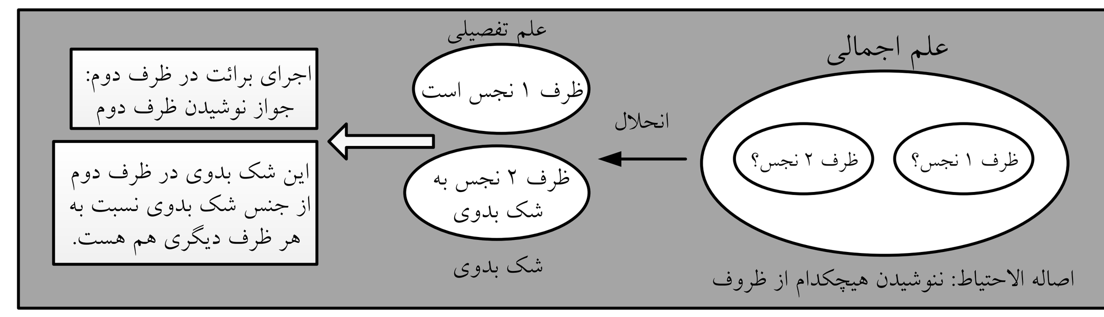
۲) علم اجمالی از جامع به فرد سرایت نکند و انحلال نیابد (انحلال حقیقی) ۵

زیرا اگر جامع در ضمن فرد معینی معلوم باشد این علم، علم تفصیلی خواهد بود نه اجمالی

این انحلال می تواند حقیقی باشد یا تعبدی

انحاء اختلال این رکن:

- ۱) انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی.
  - مثال: مثلا اول بداند یک از این دو ظرف نجس است سپس علم تفصیلی پیدا کند که خاص ظرف اول نجس است.



- ۲) در اکثر موارد علم اجمالی به عینه به یک فرد سرایت نمی کند بلکه ما علم داریم به یک جامعی، بعد علم داریم که در این فرد هم عین همان جامع هست
  - مثال: مثلا می دانیم یکی از دو ظرف نجس است بواسطه خون. بعد علم تفصیلی پیدا می کنیم که ظرف راست نجس است مثلا بواسطه تواتر بدین شکل که صد نفر گفتند این ظرف راست نجس است .ولی نمی دانیم این نجاستی که در ظرف راست است بواسطه همان خونی است که در علم اجمالی لحاظ شده یا نه.در اینجا در جامع خصوصیت داریم نمی دانیم این خصوصیت در فرد هست یا نیست
  - آقای صدر می گوید اینجا نیز علم اجمالی منحل می شود زیرا این حالت مانند حالت قبلی است با این تفاوت که شک بدوی داریم که علم اجمالی دیگری در ضمن ظرف راست باشد یعنی می شود علم تفصیلی در ظرف راست بعلاوه شک بدوی در ظرف سمت چپ، لذا در ظرف چپ برائت جاری می کنیم
- ۳) حالت سوم این است که عنوان جامع خصوصیت دارد ولی فرد بدون خصوصیت است.
  - مثال: مثلا یقین داریم فرد قد بلندی در مسجد است، بعد می داند زید در داخل مسجد است ولی قد او را نمی داند.
  - در این حالت علم اجمالی منحل نمی شود زیرا نمی دانیم خصوصیت جامع در فرد وجود داشته باشد یعنی چون نمی دانیم زید کوتاه یا بلند است، ممکن است این علم اجمالی از اساس به فرد دیگری تعلق یافته باشد. لذا علم در این حالت از جامع به فرد سرایت نمی کند

در حالت اول کلی، همین فرد است، در حالت دوم کلی قابل انطباق بر فرد است اما در حالت سوم کلی قابل انطباق هم نیست و مشکوک است

- ۴) انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر:
  - مثال: مثلاً به نجاست دو ظرف در میان ده ظرف علم داشت، آن گاه یقین کرد که پنج ظرف اول از طرف شبهه بودن بیرون است و آن دو ظرف نجس در میان پنج ظرف دوم است.
  - البته انحلال علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر متوقف بر دو امر است:
    - اول آنکه، اطراف علم اجمالی صغیر بعضی از اطراف علم اجمالی کبیر می باشد
    - دوم آن که تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی کبیر بیشتر از تعداد معلوم بالاجمال در علم اجمالی صغیر نباشد.

۶

حال اگر علم به فرد تعبدی باشد و وجدانی نباشد، آیا انحلال محقق می شود. اگر علم داشتیم یکی از دو ظرف نجس است، بعد خبر ثقه ای یا بینه ای بیاید بگوید ظرف سمت راست نجس است آیا این حجت است و باعث انحلال می شود؟

مرحوم نائینی می گوید اماره از سوی شارع نازل منزله علم شده پس همه آثار علم از جمله انحلال علم را هم در پی دارد و به این «**انحلال تعبدی**» می گویند.

اما آقای صدر انحلال تعبدی را قبول ندارد و می گوید برای ترتب آثار بر یک شیء سه روش می توان استفاده کرد. جعل، تنزیل و اعتبار. جعل یعنی شارع مستقیما جعل اعتبار کند. مثلا بگوید هر وقت اذان گفت نماز بخوان. در تنزیل شارع آثاری را که منزّل دارد، بر منزل علیه بار می کند. در مثال الطواف البیت صلاه یعنی من آثاری برای نماز جعل کردم، همانها را برای طواف هم بار می کنم.

اما در اعتبار اینگونه نیست که معتبر یک آثار تعبدی از قبل داشته باشد خیر در اعتبار اثر بر نفس اعتبار بار می شود یعنی بر امر اعتباری اثر بار می شود و مولی می خواهد تازه با اعتبار آثار را ابتدائا جعل کند. مثلا متبایعین که انشاء ملکیت می کنند مباشرتا ملکیت را ایجاد نمی کنند بلکه عقلا می گویند وقتی انشاء ملکیت توسط متبایعین انجام شد، ما ملکیت را حقیقتا برای آنها اعتبار می کنیم. پس در تنزیل، منزل علیه ابتدائا آثاری دارد، و با تنزیل توسعه می یابد اما در اعتبار ابتدائا اثری نیست پس از اعتبار تازه اثر ایجاد می شود. کما اینکه آثار ملکیتی ابتدا وجود ندارد و پس از انشاء متبایعین ایجاد می شود.

با این مقدمه باید گفت مولی وقتی می گوید خبر ثقه حجه، مولی نه اعتبار می کند نه تنزیل. زمانی تنزیل بود که مولی قبلا برای علم آثاری را مترتب می دانست سپس آن را به خبر ثقه توسعه می داد. اما اینگونه نیست چون انحلال از آثار تعبدی علم نیست که مولی اثر را بر آن مترتب کرده باشد. اثر تکوینی علم انحلال است و با تنزیل، آثار تکوینی که منتقل نمی شود. به تعبیر دیگر چون اثر علم تعبدی نیست و تکوینی است با تنزیل توسعه نمی یابد. به دیگر سخن علم داشتن، سبب انحلال است و تعبد به سبب، ملازم با تعبد به مسبّب تکوینی آن نیست. اگر ما را متعبد کنند به یک علت دلیلی ندارد که ما را متعبد به مسببِ تکوینی آن هم کرده باشند. مثلًا اگر نماز می خواند ۱۲۰ کالری می سوزاند، می توان گفت پس الطواف بالبیت صلاه یعنیَ هر طواف هم باعث سوزاندن ۱۲۰ کالری می شود؟ خیر. اگر گفته شود پس چطور ما قبلا گفتیم مولی وقتی می گوید خبر ثقه علم، ما آثار علم را بر خبر ثقه بار کردیم می گوییم آن بار کردن اثر بخاطر تنزیل نبود بلکه بخاطر حکم عقل بود به لزوم امتثال از علم، اعم از علم حقیقی و علم تعبدی از سوی مولی. علاوه بر این به خاطر این بود که مولی با جعل علمیت برای خبر ثقه، منجّزیت و معذریت را برای آن قرار داده نه آثار تکوینی علم را.

علاوه بر این مولی وقتی می گوید خبر ثقه حجه، اعتبار هم نمی کند زیرا اگر اعتبار باشد، آثار تکوینی علم حقیقی (که انحلال از آن است) بر آن بار نمی شود و فقط آثار علم اعتباری بر آن مترتب می شود. یعنی باید ببینیم عقلا چه آثاری را بر علم مترتب می کنند که انحلال را مترتب نمی کنند زیرا اگر عقلا بدانند در یک ظرف از دو ظرف سم است، با اماره و بینه ظرف دیگر را براحتی نمی نوشند. یعنی مولی با جعل علمیت برای اماره صرفا آثار تنجیزی و تعذیری را بر آن بار می کند نه آثار تکوینی را.

تازه اگر تعبد به انحلال را هم بپذیریم، اگر نتیجه اش این است که بدون جریان برائت بتوانی طرف دیگر را بخوری که نادرست است زیرا نهایتا ایجاد شک در طرف دیگر می کند و لازم است برائت را استفاده کنی. اما اگر نتیجه اش این است که بگوییم در طرف دیگر هم می توان برائت جاری کرد که این دیگر نیازی به انحلال تعبدی نبود زیرا همینکه طرف اول بدلیل اماره منجّز دارد و دلیل اصل شاملش نمی شود، در طرف دیگر بدون معارض برائت جاری می شود و نیازی به انحلال نیست.

دقت کنید چه بر مبنای نائینی چه بر مبنای صدر، وقتی اماره ای می گوید ظرف سمت چپ نجس است می توان در ظرف سمت راست برائت جاری کرد. آقای نائینی این را با استفاده از انحلال تعبدی توجیه می کند و آقای صدر این را صرفا با منجّزیت اماره در طرف چپ تفسیر می کنند.

۳) هر طرف علم اجمالی فی نفسه- با قطع نظر از تعارض اصل برائت در این طرف با اصل برائت در آن طرف- مشمول دلیل برائت باشد. (انحلال حکمی) ۷

یعنی علم اجمالی در حقیقت موجود است ولی در عمل حکم منجّزی ندارد.

دقت کنید بنا بر مبنای مشهور رکن سوم هم با اصل تنجیزیه بهم می ریزد هم با اصل معذر یعنی مثلا اگر اماره ای بر نجاست داشته باشیم یا مثلا اگر استصحاب طهارت داشته باشیم، رکن سوم بهم می ریزد. اگر استصحاب طهارت داشته باشیم در ظرف راست، این با اصاله الطهاره سمت چپ معارضه می کند و تساقط می کند لذا اصاله الطهاره در سمت راست باقی مانده و بلامعارض جاری می شود

انحاء اختلال این رکن:

- ۱) زمانی که یکی از دو طرف علم اجمالی مجرای استصحابی باشد که اثبات کننده تکلیف است
  - مثال: مثلاً اگر علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف داریم ولی یک ظرف با صرف نظر از طرف علم اجمالی بودن، پیش تر نجس بود و الآن استصحاب نجاست دارد. در این صورت اصل برائت در طرف دیگر بدون وجود معارض جاری می شود.
  - اکثر انحلالهایی که در علم اجمالی در فقه ایجاد می کنیم، از نوع انحلال رکن سوم است
- ۲) زمانی که یک از دو طرف علم اجمالی از محل ابتلای مکلف خارج باشد به نحوی که گر چه مخالفت با علم اجمالی در آن طرف عقلا مقدور است ولی عرفا مقدور نیست. (حقیقتا عاجز نمی شود و گرنه رکن اول مختل می شود)
  - مثال: مثال اینکه بدانیم قطره خونی افتاده یا روی لباس من یا کراوات رئیس جمهور آمریکا. در این موارد آن طرفی که از محل ابتلای مکلف خارج است فی نفسه مجرای اصل برائت نیست زیرا اجرای برائت در برابر تکلیفی که محل ابتلای مکلف نیست به نظر عرف لغو و بی فایده است. بدون وجود هیچ معارضی برائت از خون افتاده روی لباس من جاری می شود.
  - لذا می گویند: در تنجیز علم اجمالی شرط است که دو طرف آن [، یعنی همه اطراف علم اجمالی] در محل ابتلا داخل باشد.

اینجا دست محقق عراقی بسته است، زیرا می گفت علم اجمالی ذاتا لزوم موافقت قطعیه را نتیجه می دهد نه بخاطر تعارض اصول لذا اینجا به مشکل می خورد چون حتی اگر یک طرف بلا معارض باشد، بدلیل ذات علم اجمالی نمی تواند در آن برائت جاری کند. البته ایشان مشکل را اینگونه حل می کند که رکن بدیلی ایجاد می کند و می گوید در علم اجمالی علم باید صلاحیت تنجیز علی کل تقدیر داشته باشد. لذا اگر یک طرف به دلیل دیگری در رتبه سابقه منجّز شد، دیگر علم اجمالی صلاحیت تنجیز علی کل تقدیر را ندارد، و دیگر علم اجمالی منجّز نیست. به تعبیر دیگر می گوید اگر متعلق و واقع در سمت راست بود علم بتواند آن را تنجیز کند، و اگر در سمت چپی بود هم بتواند تنجیز کند. حال وقتی اماره ای یک طرف را تنجیز کند علم اجمالی نمی تواند آن را مجددا تنجیز کند.

این ادعا مبنایی ندارد و ممکن است چیزی که تنجیز شده مجددا توسط سبب دیگری تنجیز شود زیرا مسبب می تواند دو سبب اعتباری داشته باشد زیرا مولی می تواند بگوید من این مسبب را منتسب به این دو سبب می دانم و اشکالی هم ندارد

نکته مهم: دقت کنید در منجّزیت علم اجمالی عقلا لزومی ندارد دو طرف علم همزمان فعلی باشند لذا دو طرف علم اجمالی می توانند در دو زمان مختلف منجّز باشند مثل حرمت خوردن در امروز یا خوردن در فردا. یعنی همانطور که علم اجمالی به دو تکلیف همزمان منجّز است و مخالفت با آنها از نظر عقل قبیح است، علم اجمالی به دو تکلیفی که تدریجا فعلی می شوند هم منجّز است و مخالفت قطعیه با آنها از نظر عقل قبیح است. یعنی زمان پارامتری نیست که در رکن سوم در نظر بگیریم. به تعبیر دیگر علم به تکلیف فعلی همانقدر منجّز است که علم به تکلیفی که در آینده فعلی می شود

۴) جریان اصل برائت در همه اطراف منجر به مخالفت قطعیه شود (تعارض اصول در طرفین) ۸

زیرا اگر وقوع مخالفت قطعیه، حتی با وجود اذن شارع و ترخیص او، برای مکلف کاری ناممکن باشد، چون در قدرت او کاستی است، در این صورت، دیگر هیچ محذوری در اجرای برائت در هر دو طرف نیست. زیرا اجرای برائت در دو طرف به مخالفت قطعیه و در نتیجه منافات با تکلیف معلوم بالاجمال نمی انجامد.

آقای خویی رکن چهارم را اینگونه بیان می کند که زمانی علم اجمالی منجّز است که جریان برائت در هر طرف منجر به ترخیص قطعیه در مخالفت واقع شود اگرچه ترخیص در مخالفت قطعیه عملیه پیدا نشود.

نکته مهم: در تعارض اصول در طرفین علم اجمالی که باعث باقی ماندن منجّزیت علم اجمالی می شود، لزومی ندارد این تعارض حتما همزمان و در یک زمان باشد زیرا مثلا فرد می تواند شک کند بین نماز خواندن در امروز با روزه گرفتن در فردا. ایندو با هم تعارض دارند ولو زمان مشترک هم ندارند

انحاء اختلال این رکن:

- ۱) در حالت دوران امر بین محذورین:
  - یعنی مکلف علم اجمالی دارد که این کار یا واجب است یا حرام. در اینصورت نه موافقت قطعیه ممکن است نه مخالفت قطعیه. زیرا مخالفت قطعیه در هر صورت (یعنی چه برائت جاری شود یا جاری نشود) غیر معقول است.
- ۲) شبهه غیر محصوره:
  - که حالتی است علم اجمالی دارای اطراف خیلی زیادی باشد؛ به طوری که به جهت زیادی اطراف اجمالی، ارتکاب مخالفت در همه آنها برای مکلف میسر نباشد. پس در مانند چنین حالتی اصل برائت در همه اطراف جاری می شود.
  - ملاک غیر محصوره بودن: اطراف شبهه عرفاً به حدی زیاد باشد که مخالفت با همه آنها برای مکلف ممکن و مقدور نباشد. شبهه غیر محصوره شبهه ای است که عادتاً مخالفت با جمیع اطراف برای مکلف مقدور نباشد.
  - مثال: مثلاً، ۲۰۰ تا گونی برنج که بدانیم یکی از آنها نجس است شبهه غیر محصوره نیست زیرا بالاخره آنها استفاده می شود اما یک گوسفند غیر ذبیحه که در شهر منتشر شده شبهه غیر محصوره است زیرا یک مکلف نمی تواند همه گوشت های شهر را بخرد و بخورد و چون چند تا از گوسفندها از محل ابتلا خارج است، پس می توان نسبت به همه گوسفند ها برائت جاری کرد و احتیاط لازم نیست.
  - البته دقت کنید آنان که در مورد علم اجمالی علیتی شدند نه اقتضائی حتی در این حالت هم نمی توانند در طرف دیگر برائت جاری کنند زیرا منجّزیت در همه اطراف ذاتا ایجاد شد نه بخاطر تعارض بین اصول.
- ۳) تکلیف بر غیر مقدور
  - اگر مکلف قدرت بر امتثال بر یک طرف نداشته باشد، باعث می شود در طرف دیگر بلا معارض برائت جاری شود.

۵) اطراف علم اجمالی باید متباین باشند ۹

یعنی جامع معلوم ولی انطباقش در میان دو طرف مردد باشد و متداخل نباشد.

انحاء اختلال این رکن:

- دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی: زیرا در این موارد جامع در ضمن یک از دو طرف کاملا معلوم ولی وجودش در ضمن طرف دیگر محتمل است. علم تفصیلی به طرف اول + شک بدوی به طرف دوم.
  - مثال: مثل شک بین وجوب نماز نه جزئی و ده جزئی

تطبیقات علم اجمالی (۱۶۴)

۱ برخی تطبیقات علم اجمالی وجود دارد. البته برخی از این تطبیقات بیشتر برای ورزش ذهنی است و پخته تر شدن بحث علم اجمالی است و کاربرد فقهی جدی ندارند. واقعیت این است که بیشتر مباحث علم اجمالی مباحث تحلیلی است و کاربرد جدی در فقه ندارد! به هر حال، در هر کدام از تطبیقات زیر بررسی می کنیم کدام رکن زایل شده

برخی تطبیقات علم اجمالی:

۲ ۱) زوال علم اجمالی: (چند صورت دارد)

- صورت اول: ما یقین داریم جامعی وجود داشته بعد فهمیدیم اشتباه بوده. مثلا دیدیم خونی در یکی دو ظرف چکیده و نجس شده ولی بعد فهمیدیم، خون ماهی بوده. اینجا راسا علم به جامع از بین می رود
- صورت دوم: زمانی است که علم اجمالی راسا از بین نمی رود ولی در آن شک می کنیم. مثلا در مثال قبل شک می کنیم خونی که ریخته خون دستش بوده یا خون ماهی بوده. در اینجا می گویند علم به جامع تبدیل می شود به دو شک بدوی، که مجرای برائت است. لذا باز علم اجمالی از بین می رود
- صورت سوم: زمانی است که علم به جامع، حدوثا هست ولی بقائا زائل می شود. در اینجا چهار تصویر ممکن است:
  - نحو اول مثلا اینکه فردی شک می کند نذر کرده در روز عاشورا تا قبل از ظهر چای نخورد یا آب نخورد. در اینجا جامع بعد از ظهر از بین می رود. در اینصورت بعد از ظهر شک بدوی داریم و علم جامع نداریم لذا برائت جاری می کنیم
  - نحو دوم، فرد می داند نذر کرده آب نخورد یا چای ولی شک کرده کدام را نذر کرده علاوه بر این در زمان آن هم شک دارد. نمی داند گفته تا ظهر آن را نخورد یا تا غروب. در اینجا یقین دارد احدهما را نباید قبل از ظهر بخورد ولی نسبت به بعد از ظهر شک دارد. آقای صدر می گوید هر کدام از فردها تا اذان ظهر مشمول علم اجمالی هستند نه بعد از آن ولی ما می توانیم تا غروب جامع را استصحاب بقاء علم اجمالی به جامع نماییم و باعث می شود خوردن هر دو بر فرد تا غروب حرام باشد
  - نحو سوم مثل فرض اول است با این تفاوت که یکی زمان انقضائش دیرتر است. فرد شک دارد که نذر کرده آب را تا ظهر نخورد یا چای را تا عصر نخورد. یعنی می داند اگر نذرش آب بوده قطعا تا ظهر بوده ولی مطمئن نیست آب بوده یا نه. فرد طویل و قصیر. در این فرض باز تا ظهر که علم اجمالی داریم، اما بعد از ظهر چطور؟
    - اینجا نمی توان گفت بعد از ظهر دیگر برائت در طرف چای تا بعدازظهر معارضی ندارد چون زمان حرمت آب گذشته و نتیجه بگیریم که برائت جاری کنیم. زیرا اصل مونمن در طرف اول در همه زمانش با اصل مونمن در طرف دوم در همه زمانش تعارض می کند. لذا تعارض اصول عملا تا بعدازظهر باقی است و طرف طویل منجّز است.. این مانند این است که بگوئیم از دو طرفی که یکی نجس است، یکی را بریزیم، دیگری بلامعارض محل جریان برائت است که ارتکازا معلوم است که باطل است. یا مثلا اگر علم اجمالی بین نماز ظهر و جمعه دارد، نمی تواند یکی را بجای آورد و در دیگری برائت جاری کند
      - قبلا گفتیم که شرط تعارض اصول در طرفین علم اجمالی جهت باقی ماندن منجّزیت علم اجمالی، لزومی ندارد حتما همزمان و در یک زمان باشد زیرا مثلا فرد می تواند شک کند بین نماز خواندن در امروز با روزه گرفتن در فردا. ایندو با هم تعارض دارند ولو زمان مشترک هم ندارند. بنابراین در علم اجمالی بین طویل و قصیر هر دو تا انقضاء زمان خود باقی هستند
  - نحو چهارم: فرقش با حالت سوم این است که فرد طویل، طویل بودنش هم احتمالی است. یعنی یقین داریم که اگر نذر ما آب بوده تا ظهر بوده ولی اگر چای بوده شک داریم تا ظهر بوده یا تا عصر.
    - در اینجا برخی گفته اند منجّزیت ساقط است زیرا اصل تکلیف مشکوک است. آقای صدر می گوید استصحاب هم نمی توان کرد زیرا طرف چای مشکوک الحدوث است. ولی واقعیت این است که این فرقی با حالت دوم ندارد، و همانطور که در حالت دوم می شد علم به جامع را استصحاب کرد، اینجا نیز می توان

۳ ۲) اضطرار به بعض اطراف:

- وقتی مکلف به انجام یک طرف از علم اجمالی مضطر شود، حکم آن برداشته می شود ولی سوال این است که آیا طرف دیگر علم اجمالی همچنان منجّز می ماند یا خیر؟
  - مثلا اگر دو ظرف داریم و می دانیم یکی به خون نجس شده است. حال اگر اضطرار به نوشیدن از یکی از دو باشد، از دو حال خارج نیست:
    - یا اضطرار به یک طرف معین است مثل اینکه یک طرف آب است یک طرف دارویی که باید بخورد وگرنه می میرد
      - حالت اول اینکه اول مضطر شدی، بعد که می خواهی اقدام بر عمل کنی علم اجمالی بر نجاست یکی حاصل می شود. در اینصورت مشهور می گویند علم اجمالی در این صورت منجّز نیست چون اگر واقعا خون افتاده باشد در دارو باشد، دیگر نسبت به آن تکلیفی وجود ندارد و اگر در آب باشد که دارو نجس نیست.
        - به تعبیر دیگر علم اجمالی اساسا از ابتدا طرف ندارد چون در دامن اضطرار طرف دارو اساسا از ابتدا طرف علم اجمالی قرار نمی گیرد. به تعبیر دیگر برای اینکه حکم حرمت نوشیدن به دارو تعلق گیرد اولا باید آن مایع نجس نباشد یا اگر هم نجس است اضطرار به خوردن آن نداشته باشیم. پس نمی توان گفت یا نوشیدن ظرف اول حرام است یا ظرف دارو چون ظرف دارو در هنگام اضطرار حکم حرمت ندارد
      - حالت دوم صورت دوم زمانی است که اول علم اجمالی حاصل شد بعد اضطرار ایجاد می شود. اینجا اختلافی است.
        - مرحوم شیخ می گوید این علم اجمالی به منجّزیت خود باقی می ماند. اما مرحوم آخوند می گوید علم اجمالی اینجا هم ساقط است زیرا اصل با ایجاد شدن اضطرار در ظرف دارو ساقط می شود لذا علم اجمالی ساقط است.به تعبیر دیگر ما منجّز آن به آن می خواهیم. در آن بعد از اضطرار، دیگر اصل در طرف دارو جاری نمی شود و در طرف ظرف آب برائت جاری می شود.
    - یا اضطرار به خوردن احدهما است مثل کسی که از تشنگی در حال تلف شدن است باید مقداری از یکی از دو ظرف بنوشد تا تلف نشود. در حالت اول مضطر به فرد هستیم در حالت دوم مضطر به جامع هستیم. در حالت اضطرار به فرد معین باشد خود سه حالت دارد:
      - حال اگر اضطرار به احدهما باشد، شکی نیست که در حالت اضطرار دیگر نیازی به موافقت قطعیه بدلیل اضطرار نیست. اما اختلاف بر سر این است که آیا مخالفت قطعیه جایز است یا خیر؟
        - مرحوم شیخ می گویند علم اجمالی اینجا همچنان منجّز است
        - مرحوم آخوند می گوید علم اجمالی اینجا منحل می شود و می توان مخالفت قطعیه کرد. زیرا اولا علم اجمالی به تکلیف علت تامه برای وجوب موافقت قطعیه است، محال است معلول ساقط شود بدون اینکه علتش ساقط شود، لذا وقتی معلول، یعنی وجوب موافقت قطعیه، ساقط می شود یعنی علتش ساقط شده یعنی علم اجمالی ساقط شده. لذا در طرف دیگر هم احتمال تکلیف است ولی این شک بدوی است و می توان برائت جاری کرد
          - اما این استدلال مشکل دارد، زیرا اولا ما در علم اجمالی علیتی نشدیم، اقتضائی شدیم و منجّزیتش بخاطر تعارض اصول در طرفین است نه ذات علیت علم اجمالی لذا این علم اجمالی هنوز هم یک طرفش را می تواند تنجیز کند. ثانیا اگر هم تازه این برهان را بپذیریم، یعنی علم اجمالی ساقط شد، و وجوب موافقت قطعیه را بر می دارد، ولی ممکن است همچنان مخالفت قطعیه همچنان پابرجا باشد. اگر صد نشد که به صفر نمی رویم همه ظروف را بخوریم و بهتر است در بقیه ظروف منجّزیت علم اجمالی را رعایت کنیم.
            - دقت کنید هر دو نظر نتیجه اش این است که فرد مضطر باید به اندازه رفع اضطرار از یکی از آنها بنوشد ولی بحث در این است که آیا می تواند از دیگری هم بنوشد یا نه که نتیجه این است که باید موافقت احتمالیه کرد و ظروف دیگر را نخورد
            - نظر من این است که بلافاصله پس از رفع اضطرار، اضطراری نیست ولی علم به نجاست یکی از دو طرف سر جایش است لذا علم اجمالی در هر دو طرف منجّز بوده و حتی لزوم موافقت قطعیه وجود دارد

۴ ۳) انحلال علم اجمالی به تفصیلی:

- هر علم اجمالی یک سببی دارد، آن سبب دو جور است:
  - یک زمان اینگونه است که جامع در ضمن یک طرف است که آن طرف بر ما معلوم نیست مانند اینکه می دانیم یک قطره خون در یک ظرف چکیده ولی نمی دانیم کدام ظرف.
    - در حالت اول اگر سبب یکی باشد و علم تفصیلی به وجود نجاست به یک طرف پیدا کنیم، علم اجمالی منحل می شود چون رکن دوم زائل می شود.
      - اما اگر سبب ها دو چیز باشد، مثلا می دانیم قطره خونی یکی از دو ظرف را نجس کرده بعد علم تفصیلی پیدا می کنیم که این ظرف به ادرار نجس شده، در اینجا علم تفصیلی منحل نمی شود
  - اما یک زمان هم اینطوری است که از برآیند مجموع علم بر ما حاصل شده است که جامع در ضمن تعدادی از اطراف است.مثلا بر اساس حساب احتمالات می دانیم که تعدادی از ظروف کافری که در آشپزخانه اش است بدلیل اصابه به دست خیسش حتما نجس است اما نمی توان دقیقا گفت کدام.
    - اما یک زمان هم اینطوری است که از برآیند مجموع علم بر ما حاصل شده است که جامع در ضمن تعدادی از اطراف است.مثلا بر اساس حساب احتمالات می دانیم که تعدادی از ظروف کافری که در آشپزخانه اش است بدلیل اصابه به دست خیسش حتما نجس است اما نمی توان دقیقا گفت کدام.
      - در این حالت یک ظرف خاصی در جامع وجود ندارد در حقیقت معلوم بالاجمال نداریم زیرا ممکن است منطبق واقعی خارجی نداشته باشد زیرا اصل احتمال وجود ظرف نجس بر اساس حساب احتمالات است .لذا اگر علم تفصیلی به نجاست یک ظرف پیدا کنیم، حتما علم اجمالی منحل می شود زیرا رکن دوم زائل می شود و معلوم اجمالی به فرد سرایت پیدا کرده. زیرا میزان انطباق جامع بر هر یک ظروف به یک میزان است
        - البته دقت شود در مواردی انحلال ثابت می شود که معلوم تفصیلی و معلوم اجمالی ما در یک زمان حاصل شوند. البته منظور از همزمانی، زمان معلوم است نه همزمانی علم زیرا معمولا علم تفصیلی متاخر از علم اجمالی است. مثلا اگر بدانی یکی از دو ظرف در ساعت ۸ نجس شده و بعد علم تفصیلی پیدا کنیم که ظرف راست در ساعت نه نجس شده، این باعث انحلال علم اجمالی نمی شود چون نجاست ساعت نه ربطی به نجاست ساعت هشت ندارد. علم تفصیلی متاخر البته زمانی باعث انحلال می شود که مطمئن باشیم معلوم بالتفصیل مصداق معلوم بالاجمال است

۵ ۴) انحلال حکمی به امارات و اصول:

- اگر در یکی از اطراف علم اجمالی اماره یا اصل منجّزی اقامه شد، گفتیم که انحلال حقیقی که حاصل نمی شود چون انحلال حقیقی با علم حاصل می شود. البته عده ای خواستند انحلال تعبدی درست کنند ولی گفتیم از ادله حجّیّت خبر چنین تعبدی استظهار نمی شود و لغو هم هست زیرا منجّزیت اماره موجود بود، کما اینکه ذیل رکن ثانی گفتیم.
  - اما علی رغم این در عین حال علم اجمالی منحل می شود بدلیل زائل شدن رکن سوم. به این انحلال حکمی گویند یعنی در حکم انحلال عمل می کند. یعنی همانند زمانی که علم پیدا کنیم به نجاست ظرف راست، وقتی بینه ای هم اقامه شود بر نجاست ظرف راست، آن را نجس فرض می کنیم و علم منحل می شود. البته این به شرطی است که سه شرط وجود داشته باشد.
    - اول اینکه تعداد اطرافی که اماره آنها را تنجیز کرد، کمتر از اطراف معلوم به علم اجمالی نباشد. زیرا اگر می دانیم پنج ظرف از ده ظرف نجس است، و بعد اماره بر نجاست دو ظرف داشته باشیم، بدلیل وجود سه ظرف، جریان اصول در هفت ظرف دیگر با هم تعارض می کنند و ساقط می کنند. این شرط را در فرض علم هم داشتیم.
    - شرط دوم که این را هم در فرض علم هم داشتیم این است که اگر علم از سبب دم است و اماره از سبب بول است علم منحل نمی شود.
    - شرط سوم مانند حالت علم است با این تفاوت که در حالت علم گفتیم باید زمان معلوم بالاجمال و معلوم بالتفصیل یکی باشد. اینجا می گوییم باید زمان حدوث اماره با زمان حصول علم اجمالی یکسان باشد نه زمان مودای اماره. یعنی اگر ساعت هشت علم اجمالی داشتیم به یکی از دو ظرف، بعد ساعت نه اماره آمد که ظرف سمت راست نجس است، علم اجمالی منحل نمی شود. باید همان ساعت هشت بینه بیاید که ظرف راست نجس است تا باعث انحلال شود. زیرا در این صورت بدلیل وجود بینه در ظرف راست، اصل در ظرف چپ بلا معارض جاری می شود.
      - اگر در ساعت نه بینه اقامه شد که در ساعت هشت ظرف سمت راست نجس شده باعث انحلال نمی شود. زیرا علم اجمالی داریم به نجاست ظرف راست بین ساعت هشت و نه و نجاست ظرف سمت چپ در همه زمانها. بله خوردن ظرف راست بعد از ساعت نه حرام است. اما در همین فرض اگر در ساعت نه علم تفصیلی پیدا می شد که ظرف سمت راست نجس شده باعث انحلال می شد. تفاوت در این است که در علم تفصیلی انحلال قهری ایجاد می کند که از همان اول یقین به نجاست سمت راست و شک در ظرف سمت چپ داریم. اما اماره از همان لحظه ای که اقامه می شود حجت است نه برای قبل از آن. دقت کنید اگر علم هم از ساعت نه بیاید، مانند اماره از همان ساعت نه تنجیز دارد اما با وجود علم، علم اجمالی حقیقتا منحل می شود و رکن دوم زائل می شود. اما با وجود اماره رکن سوم زایل می شود
        - هر وقت این سه شرط باشد،رکن ثالث زایل می شود زیرا اصل مومن می تواند در طرف مقابل که اماره ندارد بدون تعارض جریان یابد. خلاصه آنکه پس از اقامه اماره در یک طرف، دیگر اصل و علم اجمالی در آن طرف منجّز نیست.
        - لذا کسی که یقین داشته باشد این مایع شراب است و بخورد بعد بفهمد آب بوده این تجری است و لزوما مرتکب معصیت نشده ولی اگر بعدا بینه بیاید که شراب نبوده، فرد مرتکب معصیت شده. بینه که علم نیست صرفا حجت است. و لذا وقتی ساعت هشت خورده ساعت نه بینه بیاید شراب نبوده، ساعت هشت حجت نداشته و معصیت کرده و لی اگر علم پیدا کند شراب نبوده قهرا ساعت هشت شراب نخورده

۶

- حال سوال این است که اگر دو علم اجمالی داشتیم که یک طرف مشترک داشتند، چه می شود آیا شبیه اماره است؟ مثلا علم اجمالی داریم که ظرف یک نجس است یا دو.از طرف علم اجمالی دیگری داریم که ظرف دو نجس است یا سه. این دو حالت دارد:
  - اگر هر دو علم معاصرتا و همزمان اتفاق بیفتند، اینجا اختلافی نیست که علم اجمالی منحل نمی شود چون هر دو علم در یک رتبه هستند و طرف مشترک را با هم تنجیز می کنند. یعنی علم اجمالی داریم که یا ظرف دو و یکی از دو ظرف یک و سه نجس است یا هر دو ظرف یک و سه.
  - اما اگر علم اجمالی دوم با تاخیر نسبت به علم اجمالی اول صادر شود، برخی گفته اند باعث می شود که علم دوم از منجّزیت ساقط شود ولی این صحیح نیست زیرا ما باید آن به آن تعارض اصول را ببینیم. ساعت هشت یک قطره خون در ظرف یک یا دو چکیده و ساعت نه یک قطره در ظرف دو یا سه. بین ساعت ۸ تا ۹، تعارض اصول بین دو ظرف یک و دو وجود دارد. از ساعت نه به بعد، اصل برائت در ظرف دو هم با جریان برائت در ظرف یک تعارض می کند هم با جریان برائت در ظرف سه.

۷ ۵) حکم ملاقی احدالاطراف:

- اگر ما دو ظرف داشتیم که می دانستیم یکی از آنها نجس است و لباس ما به یکی از این دو ظرف خورد، یک علم اجمالی جدیدی ایجاد می شود بدین شکل که علم اجمالی داریم به نجاست لباس و ظرف دیگر. حال سوال این است که آیا باید از این لباس اجتناب کرد یا خیر ؟
  - برخی گفته اند لزومی ندارد از لباس اجتناب کنیم و علم اجمالی دوم منجّز نیست زیرا گفته اند اصل بین دو ظرف تعارض کرده تساقط می کنند پس لباس می شود طرفی از علم اجمالی که برائت بلا معارض در آن جاری می شود که مانند قبل در پاسخ می گوییم ما باید آن به آن اصول را جاری کنیم. پس باید از آن لباس اجتناب کرد.

۸ ۶) شبهه غیر محصوره

- قبلا گفتیم منظور حالتی است علم اجمالی دارای اطراف خیلی زیادی باشد؛ به طوری که به جهت زیادی اطراف اجمالی، ارتکاب مخالفت در همه آنها برای مکلف میسر نباشد. پس در مانند چنین حالتی اصل برائت در همه اطراف جاری می شود.
  - دقت کنید برخی علما زمانی شبهه را غیر محصوره می دانند که عرفا محل ابتلا نباشد مثل اینکه می دانیم یکی از هزاران گوسفندی که امروز در سطح شهر پخش شده اند ذبح شرعی نشده. اما در مقابل برخی مانند آقای صدر می گویند عامل محل ابتلا بودن یا نبودن مهم نیست صرف کثرت و زیاد بودن اطراف که اطمینان عقلایی بیاورد کفایت می کند. لذا اگر رستورانی صد گوسفند را ذبح می کند و می داند یکی از اینها هم ذبح غیر شرعی شده ولی در عین حال همه آنها در نهایت محل ابتلا هستند را نیز شبهه غیر محصوره میدانند
    - نظر مشهور این است که این علم اجمالی منجّز نیست یعنی لزومی بر موافقت قطعیه وجود ندارد و می توان برخی از اطراف را مرتکب شد. برخی هم گفته اند حتی مخالفت قطعیه آن هم بلا اشکال است. البته جواز مخالفت قطعیه خیلی معنا نمی دهد چون فرض این بود که نمی توان همه اطراف را احصا کرد ولی شاید هم بحث فرضی کرده باشند

۹

- عدم وجوب موافقت قطعیه بر اساس کثرت و اینکه می توان برخی اطراف را مرتکب شد دو جور تقریب می کنند:
  - تقریب اول این که می گویند وقتی اطراف بسیار زیاد می شود، اطمینان داریم وقتی یک ظرف را می خوریم نجس نیست زیرا احتمال اینکه ظرف نجس در بین هزاران طرف باقیمانده باشد بسیار زیاد است. اطمینان هم یعنی بالای ۹۷ درصد.
    - البته محقق عراقی به این اشکال کرده اند که میزان اطمینان در همه ظروف به یک نسبت است یعنی اطمینان داریم در هر ظرفی نجس نیست این معادل این است که بگوئیم اطمینان داریم هیچ ظرفی نجس نیست که با علم اجمالی اولیه در تناقض است. آقای صدر می گویند این اشکال وارد نیست و دو جواب می دهند:
      - اولا در اینجا وقتی می گوییم ظرف یک را اطمینان داریم نجس نیست چون اطمینان داریم در اطراف دیگر است. یعنی اطمینان عدم وجود نجاست در یک ظرف وابسته است به اطمینان وجود نجاست در اطراف دیگر لذا نمی توان جمع این احتمالات را با هم جمع کرد و گفت اطمینان به عدم نجاست در همه اطراف را نتیجه می گیریم . زمانی می توان آنها را جمع کرد که مستقل از هم باشند.
      - پاسخ دومی که می دهند نقضی است و نشان می دهد که جمع احتمالات نادرست است این است که بگوییم بجای اطمینان در یک طرف احتمال نجاست در آن طرف را در نظر بگیریم .یعنی بگوییم احتمال دارد ظرف اول نجس نباشد احتمال هم دارد ظرف دوم نجس نباشد احتمال دارد بقیه ظرف ها هم نجس نباشند، پس احتمال دارد هیچکدام از اطراف نجس نباشد که با علم اجمالی در تناقض است
        - پس از باب سیره عقلا که اطمینان را حجت می دانند می توان مخالفت احتمالی در بعض اطراف در شبهه غیر محصوره نمود. دقت کنید در شبهه محصوره عقلا اغراض ترخیصیه خود را بر اغراض الزامیه ترجیح نمی دهند. اما در شبهه غیر محصوره عمدتا اغراض ترخیصیه را بر اغراض الزامیه ترجیح می دهند لذا در مورد بحث فعلی ما، می توان گفت ترخیص در بعض اطراف مجاز است
  - تقریب دوم این است که می توان بعض اطراف را مرتکب شد چون رکن چهارم مختل می شود. یعنی گفتیم زمانی که جریان اصول در اطراف منجر به مخالفت قطعیه عملیه شود علم منجّز است اما اینجا جریان اصول منجر به مخالفت قطعیه نمی شود زیرا یا آنقدر اطراف زیادند که بطور متعارف فرد نمی تواند مخالفت قطعیه کند یا اساسا در محل ابتلا نیستند. لذا علم اجمالی منجّز نیست
    - آقای صدر پاسخ می دهند که وقتی دو تا شیء با هم تعارض می کنند یا از باب این است که با هم تکاذب دارند یعنی پذیرفتن یکی مستلزم تکذیب کردن دیگری است یا تکاذب ندارند اما پذیرفتن آنها منجر به مخالفت قطعیه تکلیف فی البین می شود. مثلا وقتی یک بینه ای می گوید این کتاب برای علی است و بینه دیگری می گوید برای حسن است این دو با هم تکاذب دارند . در مورد ما که اینها با هم تکاذب ندارند. یعنی اطمینان اینکه ظرف شش نجس نیست تکاذبی با اینکه ظرف هفت نجس نیست ندارد . اما از باب منجر شدن به مخالفت قطعیه در مقام می توان گفت اگر همه اینها حجت شوند آنگاه می شود بگوییم تساقط می کنند. اما واقعیت این است که همه اطمینان ها با هم حجت نمی شوند چون گفتیم باعث نقض علم به جامع می شود.
      - دقت کنید بنا بر مبنای علیتی علم اجمالی تقریب دوم قابل پذیرش نیست اما تقریب اول قابل پذیرش است و علم منجّز نیست

تطبیقات علم اجمالی – ادامه (۱۶۵)

۱

۷) تکلیف به غیر مقدور

اگر علم داشته باشیم که احد اطراف علم اجمالی حرام است، مثلا علم داشته باشیم که یا خوردن این ظرف حرام است یا آن ظرف، ولی قدرت بر ارتکاب یک طرف نداشته باشیم و غیر مقدور باشد، آیا این باعث از بین رفتن منجّزیت علم اجمالی می شود یا خیر؟

همه قبول دارند در اینصورت علم اجمالی دیگر منجّز نیست ولی در نحوه تحلیل آن بحث است.

برای روشن شدن تحلیل باید گفت ما سه نوع غیر مقدور و محال داریم، یک محال عقلی منطقی مانند اجتماع نقیضین که هیچ. یک محال عقلی عرفی داریم مانند اینکه محال است تا فردا بتوانیم به مریخ برویم ولی به لحاظ فلسفی محال نیست. نوع سوم محال هم محال عرفی است مثل اینک می دانیم یکی از دو ظرف که یکی در خانه ما و دیگری در شهر دیگری است نجس است. اینجا عرفا اینکه برویم و آن ظرف را در یک زمان مرتکب شویم معقول نیست و یا مستلزم مشقت فراوان است که مکلف منصرف می شود.

آقای صدر ابتدائا محال عقلی عرفی را بررسی می کنند. عده ای در تحلیل عدم منجّزیت گفته اند در این موارد علم اجمالی منجّز نیست، زیرا چون رکن اول منتفی است زیرا علم به جامع تکلیف نداریم چون اگر واقعا ظرف نجس ظرفی است که در کره ماه است، ما نمی توانیم تحریک به سمت آن داشته باشیم و از محل ابتلا خارج می شود.

این صحیح نیست چون محل ابتلا نبودن باعث از بین رفتن منجّزیت علم اجمالی نمی شود. اگر اینگونه بود که در سه ظرف محتمل النجاسه، فرد می تواند دو تایش را بیرون بریزد و بگوید آندو از محل ابتلا خارج شد پس این یکی باقیمانده را می خورم که صحیح نیست. به تعبیر دیگر با خارج شدن از محل ابتلا به لحاظ روح حکم و مبادی، حکم همچنان وجود دارد.

البته ما هم معتقدیم علم اجمالی در اینصورت دیگر منجّز نیست ولی نه به خاطر اختلال در رکن اول بلکه بخاطر اختلال در رکن سوم. زیرا در ظرف خارج از محل ابتلا دیگر نیازی به جریان برائت نیست و جریان آن لغو می شود لذا می توان برائت را در ظرف موجود بلامعارض جاری کرد.

تا اینجا بحث درباره طرف غیر مقدور بود. حال در حالتی که یکی از اطراف بصورت محال عرفی از محل ابتلا خارج شد چی؟ مشهور می گویند در این حالت هم علم اجمالی تنجیز ندارد. چون شرط تنجیز ورود در محل ابتلا است. آقای صدر می گوید این حرف باطل است زیرا مانند حالت قبل گفتیم که وجود در محل ابتلا نیست که شرط تنجیز است بلکه حتی اگر خارج شود ملاک حکم پابرجاست .

البته باز ما می گوییم علم اجمالی اینجا هم منجّز نیست اما بدلیل اختلال در رکن سوم. زیرا آن ظرف خارج از محل ابتلا اصل برائت ندارد زیرا موقف عملی را زمانی مولی تعیین می کند که بین اغراض لزومیه و ترخیصیه اش تزاحم داشته باشد. مفاد و هدف دلیل برائت این است که مولی بگوید یکی را بخور یکی را نخور، در اینجا مولی نمی خواهد بگوید ظرفی که در محل ابتلا نیست را نخور چون عملا نمی توان آن را خورد.

۲

۸) علم اجمالی به تدریجیات:

منظور حالتی است که ما علم اجمالی داریم به یکی از دو تکلیفی که یکی الان فعلی است و یکی در زمانی در آینده فعلی خواهد شد و زمان مشترک بین این دو وجود ندارد. مثل اینکه شک داریم بین اینکه یا امروز این شی حرام است یا فردا. مثل اینکه نذر کردم امروز این کار را بکنم یا فردا. در منجزیت این علم اختلاف است:

مشهور می گویند علم اجمالی به تدریجیات مانع از منجّزیت علم اجمالی است. برای این دو دلیل بیان می کنند:

اول اینکه فرد واقعا در این موارد به دو تکلیف فعلی علم اجمالی ندارد.

ثانیا علم اجمالی در این موارد بنا بر اختلال رکن سوم زائل می شود. زیرا در حال حاضر جریان برائت نسبت به تکلیف آینده لغو است چون فعلی نیست پس جریان برائت در تکلیف فعلی بلا معارض است

البته آقای صدر دلیل دوم را نمی پذیرد و می گوید در منجّزیت علم اجمالی عقلا لزومی ندارد دو طرف علم فعلی باشند. یعنی همانطور که علم اجمالی به دو تکلیف همزمان منجّز است و مخالفت با آنها از نظر عقل قبیح است، علم اجمالی به دو تکلیفی که تدریجا فعلی می شوند هم منجّز است و مخالفت قطعیه با آنها از نظر عقل قبیح است. یعنی زمان پارامتری نیست که در رکن سوم در نظر بگیریم. به تعبیر دیگر علم به تکلیف فعلی همانقدر منجّز است که علم به تکلیفی که در آینده فعلی می شود.

لذا آقای صدر می گویند علم اجمالی در تدریجیات منجّز است.

برخی مانند آقا ضیا و آقای صدر می گویند علم اجمالی به تدریجیات منجّز است.

آقا ضیا برای اثبات منجّز بودن این می گویند که علم اجمالی به تدریجیات را می توان به علم اجمالی در زمان واحد برگرداند بدین شکل که می گوییم علم به تکلیف در آینده باعث می شود که ما برای انجام آن حفظ قدرت کنیم زیرا تفویت غرض مولی قبیح است. لذا می توان گفت علم اجمالی داریم که یا تکلیف اول فعلی بر گردن من است یا حفظ قدرت برای انجام تکلیف دوم آینده.

آقای صدر می گویند ما اولا به این علم اجمالی نیازی نداریم زیرا همانطور که ذیل رکن سوم بیان شد خود علم اجمالی به تدریجیات ذاتا منجّز است. ثانیا اگر بخواهیم اینگونه بگوییم باید گفت این علم اجمالی جدید باعث می شود یکی از ایندو تکلیف بر ما واجب شود. لذا می شود هم تکلیف فعلی را انجام داد هم قدرت را حفظ کنیم. ثالثا تکلیف باید منجّز باشد تا بعد بگوییم تفویت ملاک آن تکلیف قبیح است. تکلیف آینده بصورت فعلی منجّز است چون علم به آن حاصل شده. در حقیقت آقا ضیا خواسته با حفظ قدرت ناشی از تنجیز تکلیف آینده، علم اجمالی درست کند در حالیکه ما می خواهیم تنجیز آن را با علم اجمالی درست کنیم یعنی کاملا عکس این. ما می گوییم ابتدا باید با علم اجمالی تنجیز را درست کنیم بعد حفظ قدرت را نتیجه بگیریم.

۳

۹) طولیت بین طرفین علم اجمالی:

اگر در دو طرف علم اجمالی طولیت در فعلیت وجود داشته باشد، چه باید کرد؟ در حالت قبل فقط به لحاظ زمانی، تقدم و تاخر در فعلیت وجود داشت ولی در اینجا علاوه بر زمان ترتب هم وجود دارد. یعنی فعلیت دومی متوقف است بر عدم فعلیت اولی است. مثل اینکه نمی دانیم نذر کردیم که بریم زیارت کربلا یا اگر نشد بروم، روز عاشورا صد نفر را غذا بدهم. یا مثلا شک دارد که با پولی که دارد یا باید وفاء دین کند یا حج برود زیرا حج متوقف بر نداشتن دین است. این مساله دو جور است:

در برخی موارد اینگونه است که دومی متوقف بر نبودن حقیقی اولی است یعنی اگر واقعا اولی نباشد دومی فعلی می شود:

مثل اینکه در مثال بالا اگر حج متوقف باشد بر عدم دین واقعی است

در حالت اول یعنی وجوب حج منوط به مطلق تامین از دین نیست بلکه متوقف بر وجود حقیقی دین است. در اینجا نیز اصل نسبت به عدم وجود دین بلا معارض تعبدا جاری می شود. زیرا اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است. زیرا مثلا با استصحاب عدم دین را تعبدا ثابت می کند و لذا موضوع دومی فعلی می شود.

ولی در برخی موارد دیگر اینگونه است که دومی متوقف بر عدم جریان اصل در اولی است یعنی اگر در اولی اصلی جریان پیدا کند، دومی برداشته می شود.

مثل اینکه در مثال بالا اگر حج متوقف باشد بر این که انسان حجتی داشته باشد که دینی ندارد ولو اینکه واقعا دینی بر گردن او باشد

در حالت دوم مشخص است که علم اجمالی حجت نیست چون رکن سوم بهم می ریزد زیرا اینجا تعارضی بین اصول وجود ندارد زیرا وقتی شک می کنیم دینی بر عهده داریم یا نه و بعد برائت جاری می کنیم، دیگر منجّز نیست.

۴

۱۰) دوران امر بین محذورین

تا بحال شک ما بین اباحه بود و حرمت یا شک بین اباحه و وجوب که گفتیم می توان برائت جاری کرد.حال بحث در این است که اگر شک ما سه طرفی بود یعنی شک بین حرمت، وجوب و اباحه یا شک ما دو طرفی است که بین وجوب و حرمت است مثلا شک می کند که قسم خورده این غذا را بخورد یا قسم خورده این غذا را نخورد.

اگر شک ما سه طرفه بود، باید آن را به لحاظ اصل عملی عقلی و شرعی بررسی کنیم.

به لحاظ اصل عملی عقلی، بنا بر مبنای مشهور قبح عقاب بلا بیان، می توان نسبت به وجوب و حرمت برائت جاری کرد زیرا نه نسبت به وجوب بیان تام است نه نسبت به حرمت. اما نسبت به مسلک حق الطاعه، قابلیت تنجیز دارند اما با هم تزاحم می کنند و ترجیح بلا مرجح است لذا هر دو را کنار می گذاریم و برائت را جاری می کنیم. البته با مسک حق الطاعه اساسا به مشکل می خوریم، و یکی از نقد ها به مسلک حق الطاعه همینجاست. زیرا احتمال اباحه اقتضائیه می دهیم و فرقی با وجوب و حرمت ندارد. لذا آن هم قدرت تنجیز دارد ولی آقای صدر آن را در نظر نگرفته است.

اما به لحاظ اصل عملی شرعی، برائت شرعی شامل می شود بدلیل اطلاقش. بنابراین مثلا شک داریم بین وجوب یا حرمت نماز جمعه در زمان غیبت یا اباحه آن، حکم به مباح بودن می دهیم.

اما در شک دوطرفه که همان بحث دوران امر بین محذورین است، باید گفت علم اجمالی بین حرمت و وجوب، قطعا این علم اجمالی منجّز نیست چون نه می تواند وجوب موافقت قطعیه را تنجیز کند نه حرمت مخالفت قطعیه را. چون نه می توان هم فاعل باشیم هم تارک. حال سوال این است که آیا برائت عقلیه یا شرعیه اینجا جاری است؟

برخی گفته اند چون علم اجمالی تنجیز ندارد برائت را جاری می کنیم. اما بر جریان برائت در مقام اشکالاتی بیان شده است. از جمله اینکه گفته اند نمی توان گفت چون علم اجمالی منجّز نیست پس برائت جاری می شود چون برائت در جایی است که عدم بیان داریم اما در مقام، عدم بیان نداریم عدم امکان تنجیز است یعنی چون نمی تواند هر دو را تنجیز کند منجّز نیست نه چون بیان نداریم.به تعبیر دیگر اصل بیان الزام وجود دارد شک بین حرمت و وجوب داریم .علاوه بر اینکه گفته اند در حقیقت بدلیل منجّز نبودن علم اجمالی، همین منجّز نبودن این به حکم عقل باعث ترخیص می شود و نیازی به برائت نیست.

البته آقای صدر در پاسخ می گویند برائت نسبت به هر کدام از طرفین که همچنان جایگاه دارد بله علم اجمالی دیگر منجّز نیست ولی همچنان می توان گفت ما نسبت به وجوب بیان نداریم، برائت جاری می کنیم یا نسبت به حرمت بیان نداریم، برائت جاری می کنیم.

دوران امر بین اقل و اکثر (۱۶۶)

۱

بعضی مواقع تشخیص اینکه یک شک از جنس شک بدوی است یا شک مقرون به علم اجمالی ساده نیست ← مانند مساله دوران (تردید) امر بین اقل و اکثر ← تعریف: اگر در تعلق وجوب شرعی به یک فعل مرکب (مانند نماز)، در تعداد اجزای آن شک کنیم.

مثال: مثلا شک کنیم نماز ده جزیی واجب است یا نماز نه جزیی

۲

در این موارد دو نظر وجود دارد:

1. ۱) نماز ده جزئی و نماز نه جزئی هر کدام بعنوان یک طرف برای علم اجمالی هستند. ← وظیفه: اجرای اصاله الاحتیاط یعنی بجای آوردن نماز ده جزئی
2. ۲) علم اجمالی در کار نیست بلکه علم تفصیلی وجود دارد به نماز با ۹ جزء + شک در وجوب جزء دهم که از نوع شک بدوی است. ← وظیفه: اجرای اصاله البرئه در جزء دهم یعنی بجای آوردن نماز ۹ جزئی — صحیح از نظر آقای صدر

۳

دو نوع اقل و اکثر داریم:

- اقل و اکثر ارتباطیین ← مانند اینکه بین ۵ جزء یا ۴ جزء بودن ارکان نماز شک کند. اینجا ۴ جزء هشتاد درصد نماز نیست. اگر یک جزء نباشد، کل نماز فاسد می شود (یادآوری واجب ضمنی)
- اقل و اکثر استقلالیین ← مانند اینکه فرد بین ۹ یا ۱۰ روز روزه قضا شک کند، اینجا اگر ۹ روز بگیرد به همان اندازه فراغت از ذمه پیدا می کند.

۴

در بحث اقل و اکثر لزومی ندارد حتما جزء یک واجب مد نظر باشد بلکه نسبت به شرایطش هم این بحث پیش می آید.

مثال: مثلا اگر وضو را مجموعه ای از غسلات و مسحات بدانی که تشکیل شده از دو غسل و دو مسح، شک می کنیم آیا قید انحصار شستن صورت از بالا به پایین جزء وضو هست یا خیر، برائت جاری می کنیم (با مبنای آقای صدر)

حالات دوران واجب میان تعیین و تخییر: (۱۶۷)

۱

گاه یک امر واجب مردد میان تعیین و تخییر می شود که این تخییر دو نوع است:

۱) تخییر عقلی:

زمانی است که شارع یک جامعی را امر کرده که به لحاظ عقلی حصص مختلفی دارد .مثل اینکه وجوب مردد باشد به اکرام زید، به هر گونه که شد، به تعظیم او، یا تحویل گرفتن یا به اهدای کتابی به او. که این همه، عقلاً مصادیق اکرام است.

۲) تخییر شرعی:

زمانی است که خود شارع در لسان دلیل خود عدل های مختلفی را برای واجب بیان کرده باشد .مثلا در وجوب کفاره افطار عمومی وجوب معلوم مردد است بین عتق به طور معین (تعیین) یا بین خصال سه گانه (عتق یا اطعام یا صیام ۶۰ روز) (تخییر)

البته برخی می گویند حتی در مواردی که مولی عدلهایی را بیان می کند نه از باب این است که خود هر کدام از آنها خصوصیت و موضوعیتی دارد بلکه از این باب است که هر کدام باعث استیفای ملاک می شود، آنگاه باز این هم رجوعش به تخییر عقلی می شود

۲

واجب تخییری سه نتیجه مسلم فقهی دارد:

- اول اینکه در عدل های تخییر شرعی با یکی امتثال محقق می شود.
- دوم برای اینکه عصیان محقق شود باید همه عدلها ترک شود اما عقاب واحد است
- سوم اگر بیش از یک فرد را بیاوریم هم امتثال محقق شده

بنابراین در مسیر تفسیر و تحلیل واجب تخییری، ما نباید آن را به گونه ای تصویر کنیم که با یکی از این نتایج در تنافی باشد

۳

برای تفسیر واجب تخییری شش تصویر ارائه شده است:

اولین تحلیل که نظر مرحوم آخوند هست می گویند ما در موارد تخییر شرعی مثلا سه تایی، ما سه وجوب مستقل داریم به گونه ای که هر کدام منوط به ترک دوتای دیگر. اما در واجب تخییری عقلی، حکم رفته روی جامع

آقای صدر می گوید این نظر چند تالی فاسد دارد اول اینکه اگر همه را ترک کنیم باعث تعدد عقاب می شود که مخالف تصویر فقهی اولیه ماست. علاوه بر این اگر دو تا امتثال کردیم، مصداق هیچ کدام را نیاورده ایم زیرا وجوب اینها مشروط به ترک دیگری بوده اند

تحلیل دوم می گوید تخییر شرعی را به تخییر عقلی بر گردانیم یعنی بگوئیم حکم رفته روی عنوان جامع انتزاعی احدهما و در مقام تطبیق و امتثال بتوان بر هر کدام از آن افراد تطبیق کرد. دلیل آنها این است که ما دو فرض ثبوتی داریم اول اینکه اینها وجوبات مشروط علی البدل هستند. یا اینکه رفته باشد روی جامع. حال چون اولی که نظر مرحوم آخوند بود مستحیل است فرض دوم اثبات می شود

تحلیل سوم: مانند مبنای دوم است با این تفاوت که می گوید وجوب از جامع به افراد سرایت می کند با حفظ وحدتش ولی در نظر دوم وجوب روی جامع می ماند و روی افراد نمی رود و افراد مصداق آن جامع هستند. البته یک وجوب است که به افراد سرایت کرده ولی سه وجوب مستقل نیستند سه وجوب نشات گرفته از یک وجوب واحد است با ملاک واحد. در حقیقت مولی در ضمن جامع افراد را هم اراده می کند و حب مولی به آنها نیز سرایت می کند. که آقای صدر این نظر را می پذیرد. که ثمرات زیادی دارد مثل اجتماع امر و نهی دارد

جالب این است که محقق اصفهانی پس از این شش تا می گوید با وجوبی که ما می شناسیم، واجب تخییری قابل بیان نیست

۴

تفاوت مبنای آقای صدر و مرحوم آخوند: در موارد شک بین تخییر های ترتبی یا تخییری تفاوت ایجاد می شود. نمی دانیم عدلها مرتبه هستند یا مخیره. مرتبه یعنی بین سه عدل بگوید اگر اولی نشد دومی و اگر دومی نشد سومی. ولی در مخیره هر سه در یک رتبه هستند

اگر مبنای سوم را بپذیریم، و بگوئیم امر به جامع تعلق گرفته و شک کنیم که به یک فرد معین تعلق گرفته یا نه، دوران امر بین تعیین و تخییر، یا دوران بین اقل و اکثر (تعیین) است که اختلافی است باید چه کرد ولی مبنای آقای صدر این است که نسبت به تعیین برائت جاری می کنیم چون کلفت زائده دارد. البته برخی می گویند باید احتیاط کنیم و تعیین را بیاوریم

اما اگر مبنای اول را بپذیریم، می گوییم در موارد شک بین تعیین و تخییر، اگر من عدل دیگری غیر از تعیین را انجام دهم، و شک کنم همچنان باید عدل تعیین را انجام دهم، معلوم است که مجرای برائت است و این اختلافی نیست شک در وجوب زائده است. زیرا شک بین مطلق بودن و مشروط بودن عدل تعیینی است که می تواند برائت جاری کند

۵

در این موارد می خواهیم ببینیم حالات دوران میان تعیین و تخییر، مجرای اصل برائت است یا منجّزیت علم اجمالی؟

ابتدا به نظر می رسد این مسأله شبیه مسأله دوران امر بین اقل و اکثر است که اگر اینگونه باشد، طبق نظر آقای صدر، مجرای اصل برائت خواهد شد اما واقعیت این است که اینگونه نیست بلکه اینجا علم اجمالی وجود دارد.

توضیح آنکه اولا متذکر می شویم که حکم شرعی وجوب، به عناوین تعلق می گیرد نه به فرد خارجی، لذا در این حالات آن عنوانی که وجوب بدان تعلق گرفته است مردد میان دو عنوان متباین است.

در مثال مذکور، وجوب معلوم یا به عنوان عتق تعلق گرفته یا به عنوان خصال سه گانه و این دو عنوان متباین هستند نه متداخل، البته هر جا این فرد باشد آن جامع موجود است و بعضی جاها آن جامع بدون این فرد موجود است ولی این حالت به لحاظ صدق خارجی است و ما باید متعلق وجوب را که نفس عنوان است، ملاحظه کنیم.

پس با این حساب علم اجمالی به وجوب وجود دارد که با این حساب مجرای اصاله الاحتیاط می شود. احتیاط در مقام هم یعنی انجام وجوب تعیینی چون در بین هر دو مشترک است.

اما در واقعیت این است که این علم اجمالی منجّز نیست چون رکن سوم از ارکان تنجیز علم اجمالی مختل است و آن این بود که در هر دو طرف علم اجمالی بتوان برائت جاری کرد اما اینجا اگر در طرف تخییر (جامع) برائت جاری کنیم منجر به مخالفت قطعیه میشود. بنابراین برائت را در طرف تخییر نمی توان جاری کرد، لذا طرف تعیین جهت جاری ساختن برائت بلا معارض می شود، بنابراین در سمت تعیین برائت جاری می کنیم.

دقت کنید جاری کردن برائت در سمت تعیین به معنای برائت از تکلیف (عتق) نیست بلکه از خصوصیت کلفت آور تعیین می خواهیم برائت جاری کنیم. در دوران امر بین تعیین و تخییر، ما بالاخره متعلق امر را باید انجام دهیم اما اگر امر تعیین شده باشد، کلفت زائده خواهد داشت ولو اینکه این امر تعیینی اسهل موارد باشد زیرا تنجیر آزادی بیشتر و قدرت انتخاب بیشتری می دهد و خود این آزادی یک فصحه و امتیاز است.

تعریف استصحاب
(اصل عملی یا اماره)
(۱۶۸)

۱
استصحاب یعنی اگر نسبت به چیزی قبلا یقین داشتی سپس در وجود آن شک کردی، اعتنا به شک خود نکن، بلکه براساس یقین سابق عمل کن و به آثار یقین سابق ترتیب اثر بده

۲
مقایسه برائت و استصحاب:

- شباهت ها:
  - اصل استصحاب نیز مانند اصل برائت، شرعی است نه عقلی
  - اصل استصحاب نیز مانند اصل برائت در شبهات مقرون به علم اجمالی جاری نمی شود و تنها در شبهات بدوی جاری می شود
- تفاوت:
  - در برائت، یقین سابق نداریم ولی در استصحاب یقین سابق لازم است

۳
هرجا یقین سابق بود استصحاب جاری می شود نه برائت

مثال
- شک در نجاست یک ظرف: برائت: پاک است
- می دانیم ظرفی دیروز نجس بوده، شک در نجاست آن: استصحاب: نجس است

۴
علما درباره ماهیت استصحاب (یعنی اماره یا اصل بودن آن) دو نظر دارند:

گفتیم فرق اصل و اماره در این است که مثبتات اصول حجت نیستند

۱) استصحاب **اصل عملیه** است. تعریف انها از استصحاب:
«استصحاب یعنی حکم به بقای آنچه بوده است» «بقاء ما کان»
لسان جعل حکم به بقای متیقن. (مشهور) ✗

۲) استصحاب **اماره** است. لذا لازم است استصحاب به حیثیت کاشف از بقا تعریف شود. تعریف آنها از استصحاب:
«استصحاب همان یقین به حدوث است که کاشف از بقاست» زیرا یقین به حدوث است که کاشف از بقاست.
لسان جعل کاشفیت برای حالت سابق (مانند آقای خویی) ✗

۵
به نظر به تعریف اماره بودن استصحاب چند اشکال وارد است:

۱) حیثیت کاشف از بقا، قائم به نفس حدوث است نه یقین به حدوث. یعنی غالباً آنچه حادث می شود باقی می ماند و یقین جز طریقی به سوی این اماره (یعنی نفس حدوث) نیست، همچنان که یقین به وثاقت راوی طریق است و اماره نفس وثاقت است. پس یقین راه کشف حیثیت کاشفه است نه خود حیثیت کاشفه.

۲) اینان می گویند باید تعریف استصحاب جنبه کاشفیت آن را برساند اما چه بنابر اماره بودن استصحاب باشد چه اصل بودن آن شکی نیست که حکمی ظاهری در مورد استصحاب مجعول است. چون در مورد استصحاب شک در حکم واقعی اخذ شده است. حال مولی می تواند این جعل ظاهری را به دلیل حیثیت کشف آن قرارداده باشد یا به خاطر خصوصیت دیگری. بنابراین ضرورتی ندارد که استصحاب به لحاظ اماره بودن آن تعریف شود. بلکه تعریف استصحاب به حکم ظاهری مجعول کافی است و نیز موافق هر دو مسلک است.

۳) قبلا گفتیم جعل حکم ظاهری در مقام تزاحم حفظی است یعنی وقتی در نظر مکلف بین اغراض الزامیه و اغراض ترخیصیه مولی در مقام ثبوت تعارض پیش می آید، یعنی نمی داند فلان چیز حلال است یا حرام، اینجا اگر ملاک جعل مولی کاشفیت است این می شود اماره، اما اگر ملاک جعل قوت محتمل است نه قوت احتمال، این می شود اصل. در اماره معیار تام کاشفیت است اما در اصل ممکن است معیار کاشفیت نباشد یا بخشی از معیار باشد. با این تعریف، آقای صدر می گویند استصحاب اماره نیست چون بین عقلا استصحاب جنبه کاشفیت ندارد.

۶
تعریف جامعی که با هر دو مسلک سازگار باشد این است که بگوییم «استصحاب مرجعیت حالت سابق از نظر بقا است» و مراد از حالت سابق، یقین به حدوث است زیرا مرجعیت حالت سابق عنوانی است که هم از اماره بودن و هم از اصل بودن استصحاب، انتزاع می شود. یعنی اگر اصل باشد، این مرجعیت تعبدی است و اگر این اماره باشد، این مرجعیت از باب کاشفیت است.

لسان جعل منجّز بودن حالت سابق ✓

۷
البته اثبات اصل بودن آن هم خیلی راحت نیست. اصل بودن خیلی اصل های دیگر معیار آن تقریبا معلوم است ولی در استصحاب اینگونه نیست. مثلا در برائت، معیار آزاد بودن است در قاعده فراغ، تجاوز یا اصاله الطهاره هم جهت حکم معلوم است و نوع حکم مشکوک مشخص است. اما در استصحاب یکبار طهارت است، یکبار نجاست است، یکبار تنجیزی است یکبار هم تعذیری است و جهت یکسان ندارد و نوع حکم مشکوک مشخص نیست

در اینجا باید گفت شاید جهت آن این باشد که چون عقلا بنا گذاشته اند که یقین سابقه حجت است، مولی هم خواسته مومنین طبق آن عمل کنند. و چون این در مقام تزاحم حفظی است، مشکلی ندارد زیرا باید در مقام تزاحم مولی یکی را ترجیح دهد، و مولی در استصحاب آن چیزی را ترجیح می دهد که عقلا ترجیح می دهند

ادله استصحاب (۱۶۹)

۱ برای حجّیّت استصحاب سه دلیل آورده شده است که دلیل اصلی آن بر اساس روایات است.

۲ ادله استصحاب:

۳ ۱) دلیل اول: می گویند استصحاب مفید ظن به بقا است، ظن هم حجت است و برای اثبات اینکه حالت سابق به نحو کلی مفید ظن است به سیره عقلائیه بر عمل به استصحاب استشهاد می کنند.

اشتباه است به دو دلیل:

اولا مجرد حالت سابق مفید ظن به بقا نیست بلکه در بعضی موارد به جهت خصوصیتی که در حالت سابق است که اقتضای بقا و استمرار دارد، مفید ظن به بقا است. مثلا کوه توچال هزاران سال بوده چون از بین رفتن آن در زمان محدود ممتنع است. احتمال بقاء آن تا فردا هم بسیار بالاست. اما اگر ماشینی سر کوچه دیشب پارک بوده هیچ دلیل بر بقای آن امروز صبح نیست.

ثانیا استشهاد به سیره عقلا برای اثبات مفید ظن بودن نیز مورد ایراد است زیرا سیره عقلا در عمل به استصحاب بر اساس الفت و عادت استوار است نه بر اساس نکته کشف، یعنی عقلا به عادت هر روز می روند نانوایی نان می خرند نه اینکه شک کنند نانوایی خراب شده یا نه و بعد استصحاب کنند که هنوز هست و بعد بروند.

۴ ۲) برخی برای اثبات حجّیّت استصحاب به سیره عقلانیه استشهاد می کنند

این نیز اشتباه است زیرا:

سیره عقلاییه بر عمل به استصحاب بر اساس اعتبار استصحاب و حجّیّت حالت سابق در اثبات بقا نیست؛ بلکه معمولاً عقلا به جهت غفلت از احتمال بر طرف شدن حلت سابق و بر اساس الفت و عادت، استصحاب را جاری می کنند و یا در مواردی به بقا اطمینان می یابند.

۵ ۳) صحیحه اول زراره به نقل از امام صادق است که از امام راجع به آن مرتبه ای از خواب، که ناقص وضو خواهد بود سوال می کند و سپس از آن حضرت راجع به حکم مربوط به بطلان وضو در حالت شک در وقوع خواب می پرسد. امام به زراره پاسخ می دهند: «نه [یعنی وضو واجب نیست] مگر اینکه یقین کند به خواب رفته بود، تا آن که از جهت [که به خواب رفته بود یا نه] امری که کاملا آشکار کننده است پیدا شود و گرنه [، یعنی اگر به خواب رفتنش یقین پیدا نکرد] پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است و یقین هیچ گاه به سبب شک نقض نمی شود؛ ولی به سبب یقین دیگری آن را نقض می کند.»

متن روایت:

«قال: قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء، اتوجب الخفقه [، یعنی چرت] أو الخفقتان علیه الوضوء؟ فقال: یا زراره، قد تنام العین و یا ینام القلب و الاذن، فإذا نامت العین و الأذن و القلب وجب الوضوء. قلت: فإن حرک فی جنبه شیء ولم یعلم به؟ فقال لا، حتی یستیقن انه قد نام، حتی یجیء من ذالک أمر بیّن، و إلا فإنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبدا بالشک، و لکن ینقضه بیقین آخر».

۶ سخن در مورد این روایت از چند جهت است:

۷ ۱) دو اشکال در جهت فقه الراویه (فهمیدن مضمون روایت) بیان شده:

۸ الف) اول اینکه چگونه بنای بر شک، نقض یقین به حساب آمده است با آن که یقین به حدوث طهارت به وسیله شک در بقای حدث، متزلزل نمی شود چون متعلق یکی غیر از دیگری است. به تعبیر دیگر، شک در بقاء ناقض یقین من در اینکه یک ساعت قبل وضو داشتم که نیست زیرا در صورتی شک، یقین را تکویناً و واقعا نقض می کند که به همان چیزی که یقین بدو تعلق گرفته بود، تعلق بگیرد.

پاسخ: نقض بیان شده در اینجا نقض تکوینی نیست، نقض ادعایی است. حضرت در حقیقت تفاوت زمانی بین متعلق شک و یقین را الغاء کرده اند. به تعبیر دیگر متعلق یقین و شک در اینجا حقیقتاً یک چیز است و تفاوت در زمان آنهاست. لذا با الغاء زمان در متعلق، می توان گفت متعلق یقین و شک یک چیز مثلا همان وضو است و عرف بقای یک چیز را از حدودش جدا نمی بیند و غالبا در استصحاب در مورد یک چیزی شک می کنیم که ذواثر و ذوادامه است و یک استمرار عرفی دارد.

۹ ب) در جمله «و ان لم یستیقن انه قد نام، فإنه علی یقین من وضوئه» جزای شرط خیلی هم جنس و مرتبط با خود شرط نمی باشد.

برای تعیین جزای شرط سه احتمال بیان شده است:

احتمال اول: آن است که جزا محذوف و مقدر باشد و تقدیر جزا چنین است: «پس وضو واجب نیست» و آن بخش کلام حضرت که می فرماید: «پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است» تعلیل برای جزای محذوف است. یعنی فاء، فاء تعلیل است.

احتمال دوم: آن است که جزا آن بخش سخن حضرت باشد که فرمود: «پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است»، اما اشکال این احتمال این است که هیچ گونه ربطی میان شرط و جزا نیست؛ زیرا روشن است که یقین به وضو مترتب بر عدم یقین به خواب نیست، بلکه یقین به وضو در هر حال ثابت است. به تعبیر دیگر اینگونه نیست که هر که علم به عدم خواب دارد، علم به وضو دارد. البته این اشکال در صورتی است که جمله را خبری بگیریم اما اگراز ظهور جمله مذکور در خبری بودن دست بر داریم و آن را حمل بر انشائیت کنیم به این معنا که او تعبدا و به حکم شارع متیقن است» نه جمله ای خبری که از یقین واقعی برای آن شخص سخن می گوید. البته ممکن است اشکال شود حمل جمله مذکور بر انشاء خلاف ظاهر عرفی آن است.

احتمال سوم: آن است که جزای شرط، جمله «ولا ینقض الیقین بالشک» باشد و جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» تمهید برای جزا و تتمه شرط باشد. ولی آمدن «واو» بر سر جمله اول و «فاء» بر سر جمله دوم، این احتمال را تضعیف می کند. زیرا در اول جمله جزاء واو نمی آید. این احتمال بسیار ضعیف است.

۱۰ جمع بندی: جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» ظاهر است در فعلیت یقین، در حال حاضر، که مستلزم انشایی بودن جمله است (تقویت احتمال دوم)، از طرفی جمله مذکور در اخباری بودن ظاهر است که این موافق با حمل یقین بر یقین واقعی است (تقویت احتمال اول) که البته یقین واقعی خلاف ظاهر است، چون او که الان شک دارد و یقین ندارد. یعنی فعلی بودن یقین، مستلزم انشایی بودن جمله و واقعی بودن یقین مستلزم خبری بودن جمله است.

برای جمع بین این دو ظهور (ظهور اخباری بودن و ظهور وجود شک فعلی) می توان در جمله تعلیل هم اِخبار از وجود طهارت در سابق ذکر کرد و هم فعلیت یقین محفوظ باشد، به این صورت که بگوییم «فإنه علی یقین فعلی من وضوئه السابق» یعنی وضو واجب نیست زیرا او بالفعل یقین دارد که مطهر بوده است.

۱۱ ۲) از جهت بحث در اینکه ببینیم آیا روایت مذکور اساسا ناظر به اصل استصحاب است و یا خیر ناظر به قاعده مقتضی و مانع است. زیرا چه بسا گفته شود در روایت مذکور، یقین به وضو فرض گرفته شده است؛ در حالی که برای وضو بقا نیست، تا شک در بقای آن معقول باشد؛ بلکه تنها شک در حدوث خواب است و این حالت، بر قاعده مقتضی و مانع منطبق می گردد؛ زیرا وضو مقتضی طهارت و خواب رافع و مانع، یعنی یقین بر یک چیز و شک بر چیز دیگری است.

برای پاسخ از ضمیمه کردن دو مقدمه به نتیجه می رسیم:

اول اینکه در شریعت برای وضو بقا و استمرا فرض شده است و بدین جهت از حدث (مانند خواب) تعبیر شده است به این که ناقض وضوست و به نمازگزار گفته می شود که دارای وضو است و این نیست جز به خاطر آن که وضو امری مستمر فرض گرفته شده است. پس به بقای وضو، شک تعلق می پذیرد و این حالت بر استصحاب تعلق می پذیرد. تا اینجا هم قاعده مقتضی و مانع قابل تطبیق است هم قاعده استصحاب لذا ناظر بودن روایت به استصحاب نیازمند قرینه است

+

ثانیا این قرینه وجود دارد در آن بخش سخن حضرت که فرمود: «ویقین به سبب شک نقض نمی شود» ظهور در وحدت متعلق یقین و شک دارد، تنزیل روایت مذکور بر قاعده استصحاب متعین می گردد، چرا که در قاعده مقتضی و مانع متعلق یقین غیر از متعلق شک است.

۱۲ ۳) از جهت بحث در اینکه آیا روایات مذکور استصحاب را به عنوان قاعده ای در خصوص باب وضو پایه گذاری می کند یا دلالت بر حجّیّت استصحاب در همه ابواب دارد؟

پاسخ این است که روایت دلالت بر حجّیّت استصحاب به معنای عام و در همه ابواب دارد؛ زیرا

اولا تعلیل بیان شده در کلام حضرت که فرمودند «پس او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است و لا ینقض الیقین بالشک»، ظهور و اقتضای آن دارد که یقین و شک بر طبیعی یقین و شک حمل شود، نه خصوص یقین به وضو و شک در نوم. مثلا اگر طبیب به مریض بگوید: «انار نخور، چون ترش است» در نظر عرف چنین فهمیده می شود که چون هر گونه ترشی برای مریض مضر است طبیب او را از خوردن انار منع کرده است و ذکر انار از باب نمونه است. پس در نظر عرف این منع مربوط به مطلق ترشی است و سابقا گفتیم که فهم عرفی در باب مناسبات حکم و موضوع اگر به حد ظهور برسد حجت است. یعنی حضرت فرموده وقتی یقین به وضوی سابق داری و بعد شک کردی به شک اهمیت نده چون شک لاحق یقین سابق را از بین نمی برد و این جمله آخر کبرای کلی و قضیه کلی است. اینکه بگوییم منظور این بوده که فقط یقین در وضو به واسطه شک از بین نمی رود، خلاف فهم عرفی است.

ثانیا «ال» وارد بر سر کلمه یقین در «و لا ینقض الیقین بالشک». اگر «ال» جنس باشد جمله مذکور مطلق می شود، یعنی هر یقینی با شک نقض نمی شود. اگر «ال» عهد باشد اشاره به یقین مذکور در جمله سابق می کند و در این صورت جمله مذکور فقط خاص مسأله وضو می شود. اما بر فرض پذیرش این امر که برای عهد و اشاره به همان یقین وارد در جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» هم باشد، اقتضای آن را ندارد که تعلیل وارد در سخن مذکور اختصاص به باب وضو داشته باشد؛ زیرا قید «من وضوئه» قید برای یقین نیست؛ چون معمولا کلمه «یقین» به سوی متعلق خود با حرف «من» متعدی نمی شود، بلکه با حرف «باء» متعدی می شود، مثلا می گویند: «فلان تیقن بالموت». در حقیقت «من وضوئه» قید برای ظرف «علی یقین» است و معنا چنین می شود که «مکلف از ناحیه وضو بر یقین است» و این بدان معناست که کلمه «یقین» در معنای کلی خودش استعمال شده است.

ادله استصحاب – ادامه
(۱۷۰)

ادله استصحاب:

۱

۴) صحیحه دوم زراره: «قَالَ قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِی دَمُ رُعَافٍ أَوْ غَیْرُهُ أَوْ شَیْ‌ءٌ مِنْ مَنِیٍّ فَعَلَّمْتُ أَثَرَهُ إِلَی أَنْ أُصِیبَ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَأَصَبْتُ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ نَسِیتُ أَنَّ بِثَوْبِی شَیْئاً وَ صَلَّیْتُ ثُمَّ إِنِّی ذَکَرْتُ بَعْدَ ذَلِکَ قَالَ تُعِیدُ الصَّلَاةَ وَ تَغْسِلُهُ قُلْتُ فَإِنِّی لَمْ أَکُنْ رَأَیْتُ مَوْضِعَهُ وَ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ فَطَلَبْتُهُ فَلَمْ أَقْدِرْ عَلَیْهِ فَلَمَّا صَلَّیْتُ وَجَدْتُهُ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ تُعِیدُ **قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَیَقَّنْ ذَلِکَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَیْئاً ثُمَّ صَلَّیْتُ فَرَأَیْتُ فِیهِ قَالَ تَغْسِلُهُ وَ لَا تُعِیدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِکَ قَالَ لِأَنَّکَ کُنْتَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ ثُمَّ شَکَکْتَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی لَکَ أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ أَبَداً** قُلْتُ فَإِنِّی قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَیْنَ هُوَ فَأَغْسِلُهُ قَالَ تَغْسِلُ مِنْ ثَوْبِکَ النَّاحِیَةَ الَّتِی تَرَی أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّی تَکُونَ عَلَی یَقِینٍ مِنْ طَهَارَتِکَ قُلْتُ فَهَلْ عَلَیَّ إِنْ شَکَکْتُ فِی أَنَّهُ أَصَابَهُ شَیْ‌ءٌ أَنْ أَنْظُرَ فِیهِ قَالَ لَا وَ لَکِنَّکَ إِنَّمَا تُرِیدُ أَنْ تُذْهِبَ الشَّکَّ الَّذِی وَقَعَ فِی نَفْسِکَ **قُلْتُ إِنْ رَأَیْتُهُ فِی ثَوْبِی وَ أَنَا فِی الصَّلَاةِ قَالَ تَنْقُضُ الصَّلَاةَ وَ تُعِیدُ إِذَا شَکَکْتَ فِی مَوْضِعٍ مِنْهُ ثُمَّ رَأَیْتَهُ وَ إِنْ لَمْ تَشُکَّ ثُمَّ رَأَیْتَهُ رَطْباً قَطَعْتَ الصَّلَاةَ وَ غَسَلْتَهُ ثُمَّ بَنَیْتَ عَلَی الصَّلَاةِ لِأَنَّکَ لَا تَدْرِی لَعَلَّهُ شَیْ‌ءٌ أُوقِعَ عَلَیْکَ فَلَیْسَ یَنْبَغِی أَنْ تَنْقُضَ الْیَقِینَ بِالشَّکِّ**»

فقره سوم و ششم می تواند مربوط به استصحاب شود:

۲

اول فقره سوم. در این فقره، چهار حالت متصور است. در برخی حالت ها می تواند استصحاب جاری شود و در برخی حالت ها قاعده یقین. حال این حالت ها کدامند؟

اول حالت «یقین– یقین»: یعنی یقین به طهارت، ظن به اصابه نجاست قبل از نماز، **یقین** به عدم اصابه نجاست قبل از نماز ، روئیت نجاست و **یقین** به وحدانیت نجاست بعد از نماز

این حالت بدرد استدلال بر روایت نمی خورد زیرا امام دارند به شک تمسک می کنند و می گویند به شک خود اعتنا نکن، در حالیکه در این فرض اصلا شکی اخذ نشده

دوم حالت «یقین– شک»: یقین به طهارت، ظن به اصابه، **یقین** به عدم اصابه قبل از نماز و **شک** در وحدانیت نجاست یعنی در نهایت نجاست را بعد از نماز دیده ولی شک دارد این نجاست همان نجاست است یا نه

در اینجا هم قاعده استصحاب جاری است هم قاعده یقین. البته مصب آنها متفاوت است.

در حالت استصحاب، در حالت خواندن نماز پس از فصح یقین کرده طهارت دارد و شکی نیست ولی حالا که یک نجاست می بیند شک می کند این همان خون قبل از نماز است یا نه، استصحاب می کند طهارت فعلی لباس نسبت به آن نجاست مظنون قبل از نماز را. البته این ثمره ای ندارد چون به هر حال باید لباس را بدلیل دیدن نجاست جدید بشوید وچون در حال نماز هم که یقین داشته است و نمازش صحیح است

اما قاعده یقین نسبت به همان یقین حین نماز جاری می شود و قاعده شک ساری جاری می شود. زیرا در حال سوال شک دارد که حین نماز طهارت داشته یا خیر و یقینش متزلزل می شود. البته دقت کنید اثر نجس بودن آن حین نماز به خود نماز آسیبی نمی زند فقط اثر آن در زمان شک و بعد از آن جاری می شود

سوم حالت «شک–یقین»: یقین به طهارت، ظن به نجاست، شک در نجاست حین فحص و نماز خواندن در **حال شک** به نجاست، و در نهایت **یقین** به تطابق با نجاست پیدا می کند.

در اینجا غیر از زمان حال که سوال می کند در همه زمانهای قبل استصحاب دارد. یعنی پس از قطع به طهارت که ظن به نجاست می کند یا حین نماز که ظن به نجاست دارد، طهارت را استصحاب می کند. پس نمازش صحیح است. اما در این فرض قاعده شک ساری جاری نیست چون ما یقین متزلزل نداریم

چهارم حالت «شک– شک»: یعنی حین نماز **شک** به نجاست دارد بعد از نماز هم **شک** دارد همان نجاست است یا نه.

در اینجا هم قاعده شک ساری جاری نیست اما استصحاب را می توان در همه زمانها حتی زمان حال جاری کرد

۳

اینها همه حالات ممکن عقلی بود باید ببینیم ظاهر روایت بر کدام دلالت می کند . ما برای استدلال به روایت یا باید استظهار فرض سوم و چهارم کنیم یا حال دوم با فرض استصحاب نه قاعده یقین

آقای صدر می گوید در حقیقت طبق ظاهر روایت بخش اول «فلم ارا شیئا» ظاهر در یقین به عدم نجاست نیست لذا حالت اول و دوم نمی تواند باشد. پس روایت در مقام بیان قاعده یقین نیست. اما در قسمت دوم که می گوید «فرایت فیه» ظاهر در یقین پیدا کردن به نجاست است اعم از اینکه همان نجاست اول باشد یا نجاست دیگری. پس می شود مردد بین حالت سوم و چهارم. اما بین حالت سوم و چهارم کدام ظهور دارد؟ برای تعیین این باید ببینیم که این استصحاب به لحاظ حال سوال (حالت چهارم) است یا فقط حال صلواه (حالت سوم)؟

برخی می گویند استصحاب به حالت سوال است، نه صلاه زیرا روایت گفته «فرایت فیه» نه «فرایته فیه» زیرا اگر منظورش «فرایته فیه» بود، یعنی الان همان نجاست را دیده و دیگر شکی ندارد لذا استصحاب به لحاظ حالت سوال دیگر جاری نمی شد. یعنی لزوما این نجاست عین همان نجاست نیست و مجمل است یعنی یک نجاست دیده. پس استصحاب به لحاظ حال سوال جاری می شود. مویدش این است که فنظرت فلم ار شیئا هم ظهور در یقین ندارد که اگر یقین داشت که دیگر شکی نبود که مجرای استصحاب باشد.

برخی در مقابل می گویند ما باید استصحاب را به لحاظ حال صلاه جاری کنیم نه سوال. دلیلشان این است که زراره پس از جواب امام انکار تعجب می کند و می گوید «ولم ذلک؟» از این معلوم می شود زراره در حال سوال یقین داشته همان نجاست سابقه را در حال نماز داشته یعنی معادل «فرایته فیه» گرفته اند، پس می پرسد که چطور وقتی من بعد از نماز یقین دارم با نجاست نماز خواندم، شما حکم به صحت نماز می کنید. لذا ما باید استصحاب را فقط به لحاظ حال صلاه جاری کنیم

البته در اشکال به این تعبیر گفته اند اگر او پس از نماز یقین به نجاست داشته چطور حتی استصحاب حال صلاه را هم جاری کنیم؟ زیرا شکی نیست که مجرای استصحاب شود و استصحاب حکم ظاهری است و در ظرف یقین معنا ندارد.

در پاسخ دو جواب داده اند. یکی اینکه گفته اند امام در حقیقت نظر به اجزاء داده اند یعنی طهارت ظاهریه را مجزی از طهارت واقعیه می دانستند. در جواب دوم گفته اند که امام در اینجا با جعل استصحاب، در موضوع طهارت واقعیه را توسعه داده اند. یعنی از ابتدا مصلحت را تحصیل کرده و نماز صحیح است با طهارت اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهری. اینجا امتثال واقعی صورت گرفته است

۴

اول فقره سوم. در این فقره، چهار حالت متصور است. در برخی حالت ها می تواند استصحاب جاری شود و در برخی حالت ها قاعده یقین. حال این حالت ها کدامند؟

در این فقره دو احتمال پیش می آید. احتمال اول اینکه امام ناظر به علم اجمالی باشد، زیرا می فرماید اگر شک در موضعش داری، یعنی یقین در اصل نجاست را مفروض گرفته اند اما موضعش را نمی دانی .احتمال دوم شک بدوی است .موید این احتمال هم این است که حضرت در ابتدا فرمودند اذا شککت نفرمودند اگر علم به نجاست داری و موضعش را نمی دانی

مستقل از این دو احتمال، نتیجه یکی است، زیرا اگر حین نماز علم به نجاست و وحدانیت آن پیدا کند (بدلیل اینکه می گوید ثم رایته) باعث بطلان نماز می شود و اگر علم به نجاست پیدا نکند، استصحاب جاری می شود زیرا امام فرمودند اگر خون تازه بود، یقین قبلی خود را از بین نبر زیرا چه بسا این خون خون دیگری باشد که همین الان اصابه کرده

دقت کنید که فرق این فقره ششم با فقره سوم این است که در هر دو شک در نجاست کرده و نجاست ندیده بعد نمازگزار شروع می کند . در فقره سوم بعد از اتمام نماز نجاست را می بیند اما در فقره ششم، حین نماز نجاست را روئیت می کند. بنظر می رسد خود فراغت از نماز موضوعیتی دارد و گویی مصلحت کل نماز بدست آمده اما در اثنای نماز چه بسا این مصلحت جزئیه آنقدر اهمیت ندارد که با نجاست ادامه دهد

نکته دیگر اینکه دقت کنید بر خلاف صحیح اول زراره، در اینجا جمله لا تنقض الیقین بالشک را امام در مقام احتجاج نسبت به زراره و بیان تعلیل آورده اند و به روشنی تصریح در تعلیل دارد. در حقیقت این کبرا، کبرای مرکوزه در ذهن زراره بوده است که او را قانع نموده است

۵

۵) صحیحه چهارم: «قال: سال ابی اباعبدالله(ع) و انا حاضر، انی اعیر الذمی ثوبی و انا اعلم انه یشرب الخمر و یاکل لحم الخنزیر، فیرده علی فاغسله قبل ان اصلی فیه؟ فقال ابو عبدالله(ع) صل فیه و لا تغسله من اجل ذلک فانک اعرته ایاه و هو طاهر و لم تستیقن انه نجسه، فلا باس ان تصلی فیه حتی تستیقن انه نجسه».

این روایت بوضوح نشان می دهد که موضوع استصحاب خود حدوث و وقوع حالت سابقه است نه یقین سابق به حدوث. زیرا حضرت فرمودند «و هو طاهر»، یعنی خود طهارت اهمیت دارد نه یقین به طهارت. لذا برخی با استدلال به این روایت در رکن اول استصحاب گفته اند لازم نیست یقین به حدوث اتفاق بیفتد خود حدوث حالت سابق کافی است و قطع بعنوان طریقی به تحقق آن اخذ شده است. در دو صحیحه قبلی چنین مطلبی فهمیده نمی شد

اشکالی که به این روایت وارد می کنند این است که این روایت قاعده کلی را بیان نکرده بلکه قاعده خاص این مساله طهارت است. در پاسخ باید گفت اشکالی در تعمیم نیست زیرا حضرت تعلیل بیان می کنند. علاوه بر اینکه می توان گفت اینجا ناظر به استصحاب است نه طهارت زیرا موضوع و مجرای قاعده طهارت، شک بدوی نسبت به طهارت چیزی است و یقین ابتدایی به طهارت چیزی هیچ نقشی در جریان قاعده طهارت ندارد

ارکان استصحاب – رکن اول و دوم (۱۷۱)

استصحاب چهار رکن دارد:

رکن اول: یقین به حدوث (امر متیقَّن)

۱

از جمله «و لا ینقض الیقین بالشک» استفاده می شود که ظاهر در این است که باید یقین به حدوث امری داشته باشیم (**نظر مشهور**)، مثلا اگر شک داریم وضو داریم یا نه بدون حالت سابقه نمی توان استصحاب کرد.

البته برخی معتقدند که یقین به حدوث رکن نیست و نفس خود حدوث مهم است و یقین صرفا طریقی به حدوث است. یعنی یقین قطع موضوعی نیست، طریقی است. گفتیم این برداشت از صحیحه چهارم زراره فهمیده می شود. خود آقای صدر قائل به یقین به حدوث در رکن اول است

اما بحثی اینجا وجود داردکه آیا ثبوت حالت سابق فقط به یقین حاصل می شود یا اگر اماره ای هم اقامه شود کفایت می کند. مثلا اگر بینه ای آمد که کتاب پاک است و بعد شک کردیم آیا می توان استصحاب جاری کرد؟ دو پاسخ در مقام داده شده:

۲

۱) مرحوم نائینی چون اماره را نازل منزله قطع موضوعی می دانند و می گویند قطع به حدوث، هم به یقین محقق می شود و هم به اماره. یعنی دلیل حجّیّت اماره موضوع دلیل استصحاب را توسعه می دهد و بر آن حاکم است به این معنا که یقین مذکور اعم از یقین تکوینی است و تعبدی.

البته آقای صدر به این تفسیر حکومت آقای نائینی انتقاد داشتند و می گفتند حتما در حکومت نظارت شرط است و دلیل حاکم باید در صدد تفسیر دلیل محکوم باشد و لذا اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو می شود. اما اینجا اگر دلیل استصحاب نباشد لغویتی برای اماره پیش نمی آید لذا نمی توان حکومت را پذیرفت.

۳

۲) محقق خراسانی می گوید اساسا یقین به حدوث رکن در استصحاب نیست. مفاد دلیل استصحاب جعل ملازمه است بین حدوث و بقا یعنی استصحاب می گوید هر جا حدوث ثابت شد بقا هم ثابت است. یعنی یقین به حدوث مرآتی است از حدوث و متیقن و لا تنقض الیقین بالشک یعنی لا تنقض حالت السابقه المتیقنه. ثمره اش این است که وقتی حدوث بواسطه یک حجت مانند اماره ثابت شد، شارع می گوید من بواسطه استصحاب ملازمه برقرار می کنم بین این حدوث و بقائش. پس حدوث با اماره ثابت شد و بقا با استصحاب.

آقای صدر به این تعبیر مرحوم محقق خراسانی اشکال می کنند و می گویند این حرف معادل انکار رکن اول است. یعنی برای درست کردن اماره حتی یقین خود یقین را از اساس ساقط کردی چون می گویی فقط حدوث مهم است. ثانیا اینکه می گویی یقین به حدوث مرآتی است از حدوث و متیقن و لا تنقض الیقین بالشک یعنی لا تنقض حالت السابقه المتیقنه خلاف ظاهر است و نیاز به به اثبات دارد. زیرا یقین اینجا یقین موضوعی است و صرف ادعای احتمال معنای دیگر که فایده ندارد

۴

۳) بعضی هم گفته اند که یقین در دلیل اخذ شده اما منظور از یقین بما هو حجه است و یقین بعنوان ظاهر مصادیق حجه بیان شده است. و دلیل حجّیّت اماره یک فرد واقعی از حجه را درست می کند پس نسبت به دلیل استصحاب ورود دارد. تفاوت این با محقق خراسانی این است که آخوند از اساس منکر یقین بود و حدوث را رکن می دانست اما این نظر اصل یقین را قبول دارد

تفاوتش با آقای نائینی هم این است که موضوع آنجا علم بود و دلیل اماره مصداق تعبدی علم است نه مصداق حقیقی علم زیرا علم حالت نفسانی است لذا با نگاه علمیت، دلیل اماره حکومت ایجاد می کرد. اما اینجا موضوع حجه است، و اماره مصداق حقیقی حجه است که می توان به آن احتجاج کرد لذا ورود نسبت به دلیل استصحاب ایجاد می کند زیرا فرد حقیقی ایجاد می کند نه حکومت.

البته اشکال این نظر این است که این تعبیر نیاز به دلیل و قرینه دارد

۵

۴) آقای صدر می گوید این اشکالات پاسخ ندارد اما این چهار حالت دارد و ما در هر حالت استصحاب جایگزینی درست می کنیم که در آن یقین اخذ می شود و لذا مشکل حل می شود. اماره معالجه ای که داریم گاهی شبهه حکمیه را حل می کند و گاهی شبهه موضوعیه را. حال در هر کدام از این دو حالت، شک ما در بقا هم خود یا شبهه حکمیه است یا موضوعیه که از ضرب اینها چهار حالت پیش می آید

مثلا اگر اماره ای آمد که این لباس نجس است، بعد ما شک کردیم که لباس را آب کشیدیم یا نه، هم اماره شبهه موضوعیه است هم شک در بقا. حال در همین مثال اگر شک کردم که این لباس را اگر با آب مضاف شستم تطهیر می شد یا نه، شک در بقا از نوع شبهه حکمیه می شود. یا مثلا در اماره ای که می گوید آب کر متغیر به نجاست، نجس است شبهه حکمیه است سپس خارجا شک می کنم این آب خاصی که تغیر پیدا کرده را به کر وصل کردند تا تغیرش زایل شود یا نه که می شود شبهه موضوعیه. در این مثال اگر همین آب کر در زیر آفتاب ماند و رنگش و تغیرش از بین رفت، شک می کنیم آیا همچنان نجس است یا نه شبهه حکمیه می شود. یعنی شک می کنیم مطلق زوال تغیر مهم است یا زوال تغیر بوسیله یک مطهر منظور استدقت کنید عمده استصحاب هایی که فقیه جاری می کند، استصحاب در شبهات حکمیه است

۱) حالت اول: اماره ای که داریم موضوعیه است و شک در بقا شبهه موضوعیه است:

با یک مثال توضیح می دهیم. نجاست یک لباس و شک در بقایش. استصحاب بقای نجاست واقعیه اثرش این است که ما می خواهیم از آن اجتناب کنیم. که به دو شکل می توان این را تصحیح کرد. با جاری کردن استصحاب موضوعی و یا استصحاب حکمی در مقام

در راه اول می گوییم برای اثبات نجاست لباس و اجتناب از آن در زمان شک کافی است ثابت کنیم ملاقات با نجس اتفاق افتاده و همچنین تطهیر هم محقق نشده است.جزء اول که با اماره ثابت می شود چون مثلا بینه ای داریم که لباس نجس شده. اینکه تطهیر نشده را هم با استصحاب موضوعی تصحیح می کنیم یعنی می گوییم این لباس از آخرین باری که شسته شده که قبل از نجس شدن است، شسته نشده و به این مطلب یقین وجدانی دارم نه اماره. به تعبیر دیگر ما نمی خواهیم نجاست را اثبات کنیم، واین لزوم اجتناب را ثابت می کنیم

راه دوم اثبات اجتناب با کمک از استصحاب حکمی است. بدین شکل که می گویند می دانیم امارات نسبت به مفادشان ظنی هستند اما دلیل حجّیّت اماره قطعی است. حال در مقام یک حکم قطعی نجاست ظاهریه که داریم زیرا اماره ای که می گوید لباس نجس است، باعث اثبات یقینی نجاست ظاهری می شود گرچه نجاست واقعی آن ظنی است. همین حکم ظاهری را شک می کنیم باقی است یا خیر، همین حکم ظاهری را که یقینی است را استصحاب می کنیم .به تعبیر دیگر حجّیّت اماره به دلالت التزامی می گوید وقتی اماره ای گفت این نجس است، تو باید متعبد به آثار نجاست این باشی تا وقتی که مطهری ببینی. این تعبد به بقای نجاست امری قطعی است

پس هرجا منشا شک شبهه موضوعیه باشد، چه اماره معالجه شبهه حکمیه کند چه موضوعیه، می توان با استصحاب حکمی یا موضوعی مشکل را حل کرد

۶

حال اگر منشا شک شبهه حکمیه باشد چه؟ در اینجا شک خارجی نداریم که استصحاب موضوعی کنیم، استصحاب حکمیه می کنیم

۲) حالت دوم: اماره ای که داریم حکمیه است و شک در بقا شبهه موضوعیه است:

مثلا می دانیم آب با تغیّر به حکم اماره نجس می شود ولی نمی دانیم این آب تغیر یافته با زیر آفتاب بودن که رنگش برگشت هنوز نجس است یا نه. در اینجا نیز هم می توان گفت که تغیر و نجس بودنش که بصورت یقینی ثابت است، شک می کنیم آفتاب باعث پاک شدن شده یا نه، استصحاب نجاست می کنیم و هم می توان گفت نفس نجاست ظاهری اولیه که یقینی است را استصحاب حکمی می کنیم زیرا تعبدا باید ملتزم به اثر نجس بودن آن بمانیم تا تغیر از بین برود

۳) حالت سوم: اماره ای که داریم موضوعیه است و شک در بقا شبهه حکمیه است:

مثلا بینه آمده که لباس نجس شده (اماره)، بعد با آب مضاف آن را می شوییم، شک می کنیم با شسته شدن با آب مضاف پاک می شود یا نه .در اینجا می گوییم به دلالت التزامی اماره ای که گفت این لباس نجس است، باید متعبد به آثار نجاست باشیم تا وقتی که مطهِّری ببینیم. این تعبد به بقای نجاست امری قطعی است. حال شک می کنیم با آب مضاف پاک شده یا نه (شبهه حکمیه)، استصحاب بقاء بر نجاست می کنیم

۴) حالت چهارم: اماره ای که داریم حکمیه است و شک در بقا شبهه حکمیه است:

مثل اینکه بینه ای آمده که ملاقات با متنجس باعث نجس شدن می شود که اختلافی است، از طرفی این متنجس را با آب مضاف شسته ایم، شک می کنیم تطهیر شده یا نه. در اینجا نیز نجاستی که اماره بر آن اقامه شده، نجاستش تعبدا باقی است و مغیی به تطهیر شرعی است. لذا در صورت شک در مطهر بودن آب مضاف، استصحاب بقاء نجاست می کنیم

۷

البته دقت کنید این بحث تنها در صورتی صادق است که مفاد اماره خود مستلزم بقاء آن باشد و قابلیت بقا داشته باشد. زیرا در بالا به دلالت التزامی به بقای حکم اماره حکم کردیم ولی اگر ذاتا بقایی نداشته باشد، دیگر نمی توان استصحاب کرد. مثلا در اماره «بنشین در مسجد در هنگام زوال»، اگر شک کنیم این حکم برای بعد از زوال هم هست یا نه، نمی توان استصحاب کرد زیرا دلیل ذاتا بقا ندارد و به دلالت التزامی توسعه ندارد. مثلا نجاست به دلالت التزامی، بقا دارد تا مطهّری بیاید

۸

دقت کنید مستقل از این نظرات همه علما قبول دارند که اماره در استصحاب نازل منزله یقین است و موضوع را درست می کند. پس در همه حالات، اماره اقامه شده در صورت اثبات، می تواند نقش یقین را برای استصحاب بازی کند

رکن دوم: شک لاحق در بقا

۹

شک در بقا که در اینجا منظور از شک، مطلق عدم علم است؛ لذا شامل حالت ظن نیز می شود. چون در جمله بعدی که می گوید: «ولکن انقضه بیقین آخر»، تنها اجازه نقض یقین به یقین داده شده است.

حال سئوال این است که آیا منظور از این شک، شک فعلی است یا شک تقدیری هم در جاری کردن استصحاب کافی است؟ توضیح آنکه شک دو نوع است: فعلی و تقدیری. شک فعلی: شک کسی که به شک خود التفات دارد. مانند فردی که یقین به حدث دارد سپس در بقای حدث شک کند. شک تقدیری: مانند شخص غافل از حال خویش که اگر به واقعه ای توجه می کرد در آن شک پیدا می کرد، شک او تقدیری است. مانند اینکه مکلف یقین به حدث داشت سپس از حال خود غافل گشت و بدون توجه به این که بعد از آن حدث آیا وضو گرفت یا نه؟ ایستاد و نماز گزارد و بعد از نماز توجه به وضعیت خود پیدا کرد و شک کرد که آیا همچنان در حالی که نماز می گزارد محدث بود یا نه.

پاسخ: درمورد جریان استصحاب در موارد شک فعلی اختلافی نیست مثلا در مثال فوق اگر مکلف پس از شک دربقای حدث بایستد و نماز بگذارد پس هیچ شکی نیست که در همان حال که نماز می گزارد، استصحاب حدث در حق او جریان پیدا می کند و بدین سبب نمازش از همان زمان وقوع محکوم به بطلان می باشد و حتی به قاعده فراغ هم جهت تصحیح نمازش نمی توان تمسک جست.

نماز باطل است

اما جریان استصحاب در صورت تقدیری بودن شک محل بحث است. مثلا در مثال فوق نسبت به اینکه آیا مکلفی که شک تقدیری داشته پس از فراغت از نماز، استصحاب حدث در مورد او جاری می شود یا نه، دو نظر وجود دارد:

دسته ای معتقدند که چون هنگام نماز، شک فعلی نبوده و تقدیری بوده، استصحاب حدث جاری نبوده است. پس مکلف در این حال می تواند بعد از فراغت از نماز و آن گاه که التفات پیدا کرد، به قاعده فراغ رجوع و به صحت نماز حکم کند. به تعبیر دقیق تر ظرف جریان این استصحاب همان ظرف جریان قاعده فراغ است (چون قاعده فراغ نیز بعد از نماز و حصول التفات جاری گردد) و هر گاه ظرف جریان استصحاب و قاعده فراغ متحد باشد، قاعده فراغ مقدم می شود.

نماز صحیح است

آقای صدر معتقد است که درا ینجا نیز مانند حالت اول قاعده فراغ نمی تواند جاری شود؛ چون در حجّیّت قاعده فراغ این نکته دخیل است که حالت توجه و هوشیاری در انسان حالت غالب است و این حالت کاشف از صحت عمل است. پس در صورتی که مکلف از حال خویش غافل بود و نماز گزارد، این نکته موجود نیست و لذا نمی توان قاعده فراغ را جاری دانست.

نماز باطل است

زمان متیقن بعضی وقتها متصل به زمان مشکوک است و سابق بر آن است مثل اینکه می دانیم لباسی دیروز نجس شده، الان شک می کنیم پاک شده یا نه استصحاب می کنیم .برخی وقتها زمان متیقن مردد بین نفس زمان مشکوک باشد یا سابق بر آن. مثل اینکه الان برایش علم اجمالی حاصل شده که لباسش الان نجس شده یا قبلا نجس شده و پاک شده. اینجا در هر دو عِدل یقین سابق بر شک نداریم، و یک عِدل شک، شک در حدوث است. در این موارد برخی می گویند نمی توان استصحاب جاری کرد، زیرا شک در بقا وجود ندارد

آقای صدر می گوید شک در بقا لازم نیست زیرا که در روایت صراحتا نیامده، فقط باید شک پس از یقین باشد لذا هر چیزی که متیقن الحدوث است و در آن شک کنیم کافی است و لازم نیست زمان شک با یقین فرق کند. در حقیقت زمان متیقن و مشکوک مشکلی ندارد یکی باشد.

اما به هر حال اگر کسی معتقد باشد که شک در بقا لازم است اثرش این است که توارد بین حالتین که هردو مجهول التاریخ هستند نمی توان استصحاب کرد. زیرا اگر کسی می داند حدثی از او سر زده، همچنین می داند طهارت داشته نمی داند کدام مقدم بر دیگری بوده، مثل این است که من یقین به حدوث دارم و همین لحظه شک در طهارت هم دارم. در اینجا صدق نمی کند که شک ما شک در بقا باشد چون ممکن است همین الان حدث سر زده باشد


سوال دیگر این است که آیا با توجه به رکن ثانی می توان شبهات حکمیه را جاری کرد؟ برخی مانند آقای خویی معتقدند که اگر رکن ثانی را بپذیریم باید بگوییم استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود. زیرا در موارد استصحاب باید در یک امری که قابل بقا باشد شک بکنیم بقا دارد یا نه.اما جعل یک امر آنی الوجود از سوی پروردگار است و غیر قابل بقا و استمرار است. لذا شک اساسا امر موسعی نیست که در بقا آن بتوان شک کرد تا استصحاب جاری شود

شبهات حکمیه مثل اینکه شک در بقاء نجاست آب کردیم بعد از تغیر یا زنی از حیض پاک شده ولی غسل نکرده، شک می کنیم آیه حتی یَطهُرن است یا حتی یَطَّهَرن

پاسخ اول این است که جعل مانند قانونگذاری عرفی است. در عرف هم یک لحظه قانون تصویب می شود ولی عقلا برای قانون یک استدامه و بقائی اعتبارات قائل هستند یعنی حکم را در ظرف زمان باقی می دانند.

البته این پاسخ برای نفس نسخ مناسب است نه برای اثبات استصحاب حکمیه. زیرا در استصحاب، ما استصحاب نمی کنیم تا احتمال نسخ از بین می رود استصحاب می کنیم که همان جعل اولیه دامنه اش موسع است نه ضیق

پاسخ دوم ناظر به مجعول است نه جعل که می گوید همانطور که قبلا گفتیم چه در شبهات حکمیه چه در شبهات موضوعیه، شک ما رجوع می کند به شک در حکم فعلی مجعول. مثلا می دانیم حکم خوردن این آبی که تغیر پیدا کرده حرمت است، شک می کنیم با زوال تغیر با آفتاب این حکم حرمت پابرجاست یا نه، استصحاب می کنیم پابرجا بودن حکم فعلی مجعول حرمت را. این پاسخ بهتر است


ارکان استصحاب (۰۰۰۰)
استصحاب چهار رکن دارد:
۱
رکن سوم: وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه
یعنی وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه که از ظاهر دلیل مستفاد می شود. زیرا تنها در حالتی شک، نقض برای یقین خواهد بود که متعلق هر دوی آنها یکی باشد. این وحدت روشن است زیرا اگر آنچه در آن شک می کنیم همان چیزی که در حدوثش یقین داشتیم نباشد، این می شود شک در حدوث. مثل اینکه می دانستیم این آب نجس است، بعد شک می کنیم الان شور است یا نه. مقصود از وحدت، وحدت ذاتی است و نه وحدت زمانی. پس منافات با این وحدت ندارد که یقین به حدوث چیزی و شک به بقای آن چیز تعلق پذیرد. چون تقطیع شیء به حدوث و بقا به لحاظ زمان است و اگر عنصر زمان را کنار بگذاریم متعلق یقین و شک واحد است.
وجود این رکن در شبهات موضوعیه مشخص است؛ چون شما در بقای همان چیزی که یقین بدان داشتید شک می کنید؛ ولی وجود این رکن در شبهات حکمیه مورد بحث و اشکال است. زیرا برخی می گویند وحدت قضیه مشکوکه و متیقنه تنها در نسخ حکم معنا پیدا می کند، یعنی در سابق مجعول بوده شک دارم همان حکم مجعول بقا دارد یا نه. اما مشهور شبهات حکمیه که اینگونه نیستند چون اکثر شبهات حکمیه دو حالت دارند و در دو حالت قضیه مشکوکه و متیقنه متفاوت هستند.
حالت اول بدین صورت هستند که وصفی قطعا دخیل در حکم است و بقائا از بین رفته و ما شک می کنیم با رفتن آن وصف حکم از بین می رود یا خیر. مثل اینکه می دانیم آبی به سبب عین نجاست (مانند بول) متغیر گردد، مثلا بوی خاص بول را پیدا کند و با تغیر با نجاست حدوثا نجس می شود ولی وقتی تغیر از بین رفت، شک می کنیم بقائا نجاست وجود دارد یا نه. بنظر می رسد اینجا وحدت موضوع نداریم و استصحاب را نمی توان جاری کرد زیرا اینجا قضیه متیقنه نجاست آبی است که فعلا تغیر یافته و قضیه مشکوکه نجاست آبی است که تغیرش الان زائل شده .حالت دوم وصفی است که محتمل الدخول در حکم است یعنی احتمال اثرش در حکم را می دهیم ولی در زمان اول آن قید حتما وجود داشته، بعدا قید محتمل التاثیر نیست شک می کنیم که همچنان می توان حکم را استصحاب کرد و جاری نمود یا خیر .استصحاب حکم تعلیلی از این قسم است. مثلا می دانیم که انگوری که بجوشد نجس می شود، و می دانیم وقتی حکم آمده قطعا انگور آبدار مدنظر بوده، ولی نمی دانیم آب داشتن انگور دخیل در این حکم هست یا نه. یعنی شک می کنیم کشمش که انگور بدون آب است هم مشمول حکم می شود یا نه. یعنی آیا آب مقوم حکم است یا خیر. در اینجا یقین نداریم آب تاثیر در حکم دارد ولی خارجا همیشه آب همراه انگور بوده لذا محتمل التاثیر است. اینجا هم وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه رعایت نشده است
برای توجیه استصحاب حکمی در این دو حالت آقای صدر مثالی بیان می کند تا بحث روشن شود. به لحاظ عرفی وقتی در یک موضوع، به دو سبب یک علت ایجاد می شود، تا موضوع حقیقتا عوض نشود حکم عوض نمی شود .مثلا اگر لیوان آبی به سبب اجاق گاز گرم شود را روبروی خورشید گذاریم، کم کم گرمای اولیه را از دست می دهد و گرمای خورشید را جذب می کند. عرفا گرمای ایندو با هم فرق ندارد گرچه دو سبب متفاوت است. و اگر حکمی بر آب گرم اول جاری باشد، استدامه دارد و بر آب گرم توسط خورشید هم جاری می شود. یک حرارت است که هم حدوث دارد به یک سبب و هم بقا دارد به سبب دیگر. اگر بخواهیم دقیق پاسخ دهیم باید بگوییم قیود دخیل در حکم بر دو نوع هستند.
۱) حیثیات تقییدیه: قیودی که مقوّم و منوّع حکم است و حکم را تنویع و نوع نوع می کنند. به گونه ای که عرف حکم مرتبط به آن قیود را مغایر با حکم ثابت بدون آن قیود می بیند. یعنی اگر آن قیود نباشند، حکمی نیست؛ مثلا قید «مهمان بودن فرد» در حکم وجوب اکرام مهمان قیدی است که حکم اکرام را تنویع می کند. یعنی یک نوع اکرام را که وابسته به قید ضیافت است، درست می کند و بدون این قید اگر اکرام واجب باشد، از نوع دیگری خواهد بود.
این حیثیات هم در حدوث حکم و هم در بقاء حکم موثرند. در این موارد وقتی قید نیست حکم امتداد ندارد لذا وحدت عرفی وجود ندارد.
لذا اگر منشأ شک اختلال قیدی باشد که در نوع حیثیات تقییدیه باشد. در این صورت استصحاب جاری نمی شود، مثلا اگر اکرام زید از آن رو که مهمان است واجب باشد و سپس او از مهمانی خارج شود و در وجوب اکرام او به خاطر حصول وصف دیگری چون فقر شک کنیم، نمی توان وجوب اکرام معلوم در سابق را استصحاب کرد؛ چون وجوب اکرام ناشی از مهمان بودن غیر از وجوب اکرام ناشی از فقیر بودن است و لذا می گویند قید ضیافت مقوم و منوع حکم است.
عدم استصحاب
۲) حیثیات تعلیله: قیودی که در حدوث موثرند اما بدون آنها حکم بقا دارد. لذا اگر قیود نباشد، حکم پا بر جا است مانند ضربه زدن به توپ با دست که دست حیث تعلیلیه برای حرکت توپ است ولی برای ادامه حرکت آن لازم نیست. در این موارد چون حتی با عدم وجود قید حکم امتداد دارد وحدت عرفی وجود دارد؛ یعنی عرفا بقاء حکم بعد از زوال قید هم امتداد همان حکم در ضمن قید است در این موارد استصحاب جاری می شود؛ مثلا در مثال زوال تغیّر آب نجس، استصحاب نجاست آب بعد از زوال تغییر جاری می شود و آب همچنان نجس می باشد زیرا تغییر آب به نجاست حیث تعلیلیه دارد.
این حیثیات فقط در حدوث حکم موثرند اما بدون آنها، حکم بقا دارد.
لذا اگر منشأ شک اختلال قیدی باشد که در نوع حیثیات تعلیلیه باشد. در این صورت استصحاب جاری می شود، مثال دیگر: مثلا اگر در آبی خون ریختیم سپس توسط روشی همه ان خون ها را از آب گرفتیم همچنان آب نجس است چون نجس شدن آب با خون حیث تعلیلی است و حیث تقییدی نیست و صرف از بین رفتن آن باعث از بین رفتن حکم به نجاست نمی شود چون در بقای حکم لزومی به وجود آن قید نیست.
جریان استصحاب
مثال
مثال مشهور: اگر قمار بودن شطرنج را حیث تعلیلی بدانیم یعنی به خاطر اینکه آلت قمار بوده حرام است الی یوم القیامه حرام می ماند صرفنظر از اینکه بعدا آلت قمار بماند یا نماند(نظر مشهور). اما اگر مانند امام خمینی بگوییم آلت قمار بودن حیث مقوم و تقییدی است، آنگاه اگر از حالت قمار بودن بیفتد دیگر حرام نیست.
بنابراین اگر قید یا وصف مذکور حیثیت تعلیلیه داشته باشد، هنگام شک در بقائش، ضرری به حکم نمی زند لذا می توان استصحاب جاری کرد اما اگر حیثیت تقیید داشته باشد، هنگام زوالش دیگر استصحاب جاری نمی شود و می توان برائت جاری کرد
۲
۳
حال سوال این است که از کجا تشخیص بدهیم که قید مذکور حیثیت تعلیلیه دارد یا تقییدیه؟
در پاسخ برخی می گویند که جعل دست مولی است و باید دید مولی در لسان جعل خود چگونه جعل کرده است. اگر به لسان شرطیت جعل کرد، مثلا گفت الماء اذا تغیر ینجس، می فهمیم حیثیت تعلیلیه می شود زیرا موضوع آب است و قید حدوث نجاست تغیر است. ولی اگر گفت الماء المتغیر ینجس، این نشان می دهد که حیثیت تقییدیه است زیرا آب در حالی که متغیر است نجس محسوب می شود. پس در حیثیت تعلیلیه استصحاب جاری می شود ولی در تقییدیه خیر. مثلا اگر بگوید قلد زیدا اذا کان عالما، در اینجا شک می کنیم زید هنوز عالم است یا نه استصحاب می کنیم چون به حیثیت شرطی و تعلیلیه بیان شده ولی اگر بگوید قلد العالم یا قلد العالم المتحده، در این صورت حیثیت تقییدیه است و در هنگام شک نمی توان عالم بودن او را استصحاب کرد
آقای صدر این پاسخ را قبول ندارد، و میگوید لسان جعل مهم نیست، مهم این است که عرف چه چیزی را ملاک می بیند و از لسان مولی چه می فهمد. مثلا در قلد زیدا اذا کان عالما،عرف می فهمد قید علم برای تقلید مهم است و مقوم است تقییدیه است زیرا ما از علم او تقلید می کنیم نه از فرد بما هو انسان، اما در تغیر آب، عرف می گوید تغیر می تواند تاثیر داشته باشد و می تواند بی اثر باشد لذا تقییدیه بودن را احراز نمی کند. زیرا آب است که ذاتا نجس می شود و حکم رفته روی آب
پس برخی مرجع تعیین را لسان دلیل شرعی می دانند، آقای صدر مرجع را عرف می داند
۴
رکن چهارم: حالت سابق در مرحله بقا دارای اثری باشد که تعبد به بقای حالت سابق را تصحیح کند.
توقف استصحاب بر رکن چهارم به این دلیل است که اولا، اگر تعبد به بقای حالت سابق موثر در تنجیز و تعذیر نباشد، جریان استصحاب لغو است و ثانیا، دلیل استصحاب از نقض یقین به سبب شک، نهی می کند و مراد از آن، نقض حقیقی نیست؛ چون به مجرد حصول شک در چیزی خود به خود یقین بدان چیز زایل می شود؛ بلکه مراد نقض عملی است؛ یعنی شارع خواسته است که بر طبق یقین حرکت شود. نهی از نقض عمل هم زمانی معنا دارد که اثری بر آن مترتب باشد که اگر اینگونه نباشد دیگر تعیین به آن مستصحب اقتضای حرکت خاصی را ندارد تا مکلف به ابقای این حرکت مأمور شود و از نقض عمل کردن آن نهی گردد.
رکن چهارم به سه صورت و قول بیان می شود:
قول اول: آن است که بگوییم استصحاب متوقف است بر آن که مستصحب حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد؛ برای اثبات این ادعا دو دلیل می آورند:
مثال
مثل اینکه می دانیم نماز جمعه در زمان حضور امام واجب است، شک می کنیم که در زمان غیبت هم واجب است یا نه، استصحاب می کنیم حکم وجوب نماز جمعه را. یا عدالت که موضوع اقتدا در نماز است را استصحاب می کنیم می دانیم زید دیروز عادل بوده، شک می کنیم الان عادل است یا نه، استصحاب می کنیم.
اول می گویند اگر مستصحب حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی نباشد، معنا ندارد که شارع ما را به نتیجه متعبد کند و لغو می شود.
در پاسخ می گوییم تعبد شرعی در هر موردی که منتهی به تنجیز و تعذیر شود معقول است و مختص حکم و موضوع نمی شود.
دوم می گویند مفاد دلیل استصحاب، جعل حکم مماثل است (حرف مرحوم شیخ) در این صورت هم زمانی مماثل معنا دارد که حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد.
در پاسخ می گوییم اولا در جعل حکم مماثل لازم نیست فقط حکم باشد یا موضوع حکم باشد، متعلق هم می توان باشد مثلا همانطور که می تواند بگوید فلان موضوع را بیاوری گویی خود موضوع واقعی را آوردی می تواند بگوید اگر فلان متعلق را هم بیاوری، گویی متعلق واقعی را آورده ای. ثانیا دلیلی ندارد از دلیل استصحاب جعل حکم مماثل استفاده کنیم زیرا همانطور که گفتیم مفاد استصحاب می تواند نهی از نقض یقین بالشک به معنای نهی از نقض عملی بداعی تنجیز حالت سابقه باشد یا به معنی نهی از نقض حقیقی باشد.
خلاصه اشکال این قول این است که با این نگاه استصحاب عدم تکلیف و نیز استصحاب شروط و قیود واجب، مانند طهارت، که مورد روایت است، ممکن نخواهد بود؛ چون اینها نه حکم هستند و نه موضوع حکم. یعنی در روایات مواردی مثل طهارت را داریم که امام استصحاب را جاری کرده اند ولی آنها نه حکمم هستند نه موضوع حکم.
در پاسخ گفته اند که این استصحاب، استصحابی است که موضوع سقوط حکم و امر است یعنی برای اسقاط حکم بکار می رود. اما این جواب صحیح نیست چون گفتیم با انجام حکم، امر ساقط نمی شود تنها از فعلیت می افتد.
قول دوم این است که بگوییم جریان استصحاب متوقف بر آن است که برای اثبات حالت سابق در مرحله بقا، اثر شرعی باشد؛ یعنی هرآنچه که صلاحیت تنجیز و تعذیر داشته باشد. در این صورت استحصاب عدم تکلیف و نیز استحصاب طهارت صحیح خواهد بود؛ چون اثر عملی آن تعذیر است. این قول اوسع است از اینکه مستصحب حکم شرعی باشد یا موضوع حکم، یا متعلق حکم باشد یا عدم الحکم باشد. مثلا استصحاب طهارت در مقام امتثال معذر است و ثابت می کند که برای نماز، وضو بر او واجب نیست و اگر با همان طهارت استصحابی نماز گزارد نمازش صحیحی ایست.
گاهی ممکن است در موارد جریان استصحاب در ظرف متیقن سابق اثری مترتب نباشد ولی برای جریان استصحاب در ظرف الان برش اثر مترتب باشد این برای ارضای رکن چهارم کافی است و استصحاب جاری می شود چون شرط این است که بقائا اثر برش مترتب باشد. به تعبیر دیگر آن ظرفی که وجود این رکن در آن ظرف معتبر است، ظرف بقا است نه ظرف حدوث. پس اگر حالت سابق در مرحله بقا دارای اثری عملی باشد و در مرحله بقا صلاحیت تنجیز و تعذیر داشته باشد، استصحاب در آن حالت جاری می شود. برای حدوث آن حالت اثری نباشد؛
مثال
مثلا اگر برای کافر بودن پسر در حیات پدرش، اثر عملی نباشد؛ ولی برای باقی ماندن بر کفر تا زمان مرگ پدرش، اثر عملی باشد، که آن اثر نفی ارث از پسر و محرومیت او از میراث به دلیل کفر است، و آن گاه در باقی بودن پسر بر کفر شک کنیم، استصحاب کفر پسر جاری می گردد ؛ چون این استصحاب به لحاظ بقای حالت سابق، اثر شرعی دارد که آن نفی ارث باشد.
۵
بنابراین مواردی که رکن چهارم موجود است جایی است که مستصحب:
حکمی باشد که
قابلیت تنجیز دارد
مثال
مثل استصحاب حرمت نزدیکی با زوجه بعد از پاک شدن از حیض و قبل از انجام غسل، که این حکمی است که قابلیت تنجیز دارد و مثل استصحاب وجوب صوم در روزی که شک داریم اول شوال است یا آخر رمضان که این استصحاب، اثر تنجیزی دارد .
قابلیت تعذیر دارد
مثال
مثل استصحاب اباحه اکل و شرب، وقتی که شک داریم هنگام اذان صبح روز ماه رمضان فرارسیده است یا نه. که این استصحاب اثر تعذیری دارد.
عدم حکمی باشد که
قابلیت تنجیز دارد
مثال
قابلیت تعذیر دارد
مثال
مثل استصحاب عدم وجوب صوم در روزی که شک داریم اول رمضان است یا نه.
موضوع باشد که
قابلیت تنجیز دارد
مثال
مثل استصحاب استطاعت که موضوع وجوب حج است؛ در جایی که شخص شک می کند آیا از استطاعت افتاد یا نه. پس به حکم استصحاب به بقای استطاعت حکم می کند
قابلیت تعذیر دارد
مثال
استصحاب بقای لیل که اثرش عدم وجوب صوم است.
متعلق حکمی باشد که
قابلیت تنجیز دارد
مثال
قابلیت تعذیر دارد
مثال
مانند قیود واجب که دخیل در متعلق هستند مثل استصحاب طهارت که اثرش تعذیری است و به حکم استصحاب طهارت از تحصیل وضو برای ادای نماز معاف می شویم.
قول سوم: قول سوم این است که می گوید لازم نیست حتما مستصحب اثر شرعی داشته باشد بلکه کافی است منجر به این شود که اثری بر آن مترتب شود. اصطلاحا گویند استصحاب باید منتهی به یک اثر عملی شود .این قول اعم از قول دوم است زیرا علاوه بر موارد مذکور در قول دوم شامل مواردی هم می شود که مستقیما هیچ اثر تنجیزی یا تعذیری بر مستصحب جاری نمی شود ولی مستصحب موضوع یک حکم شرعی می شود.
مثال
مثلا برف باریدن خودش موضوع حکم شرعی نیست، ولی اگر کسی نذر کرد اگر امروز برف بارید من اطعام فقیر می کنم. حال اگر بدانیم دیشب برف باریده و امروز نمی توانیم هوا را ببینیم، می توان استصحاب کرد بقاء بر برف باریدن را. در حقیقت استصحاب که جانشین قطع طریقی به برف باریدن می شود، موضوع حکم دیگر که وجوب وفا به نذر است را محقق می کند. پس قول سوم اوسع اقوال است. دقت کنید اینجا مستصحب که همان باریدن برف است قطع موضوعی است یعنی موضوع حکم دیگری را محقق می کند.
دلیل قائلین به قول سوم این است که برای اینکه استصحاب بنا بر قرینه حکمت لغو نباشد همین کافی است که مستصحب اثری عملی داشته باشد
۶
آقای صدر قول دوم را قبول دارند. دلیل ایشان این است که می گوید استظهار از دلیل استصحاب که نهی از نفی یقین است بالشک نشان می دهد که منظور از استصحاب ایجاد یقین حقیقی نیست چون فرد واقعا شک دارد پس منظور استصحاب نهی از نفی یقین به لحاظ مرتبه عملی است نه وجدانی. و این به این معناست که شارع می گوید من تو را عالم اخذ کردم تا بواسطه آن عمل کنی. و خصوصیت علم که باعث جری عملی می شود همان منجّزیت و معذریت آن است.
البته این حرف آقای صدر زمانی تمام است که نهی بیان شده در دلیل را نهی عملی مولوی بگیریم اما اگر نهی ارشادی بگیریم کما اینکه آقای خویی می گوید تمام نیست. ارشادی یعنی می گوید نقض نکن زیرا حقیقتا نمی توانی نقض کنی زیرا شارع اگر یقین را نقض کنی حکمی برای آن اعتبار نکرده کما اینکه می گوید دع الصلاه ایام اقرائک یعنی نماز در حیض نخوان چون نمی توانی در زمان حیض نماز بخوانی و حکمی برای آن جعل نشده است. در حقیقت در این صورت استصحاب اماره می شود و مفاد دلیل استصحاب، جعل طریقیت کردن است یعنی همان تعبدا عالم فرض کردن عبد است که همان نظر سوم می شود
البته واقعیت این است که نمی توان از دلیل استصحاب، استظهار ارشادی یا نقض عملی را فهمید لذا دلیل مجمل بین قول دوم و سوم می شود و در نتیجه باید اخذ به قدر متیقن کنیم که می شود همان قول دوم

انواع استصحاب
(۱۷۳)

۱
انواع استصحاب
بواسطه تفاوت در نوع یقین

۲
استصحاب حکمی

یقین به جعل حکم،
شک در امتداد

جایی که علم به جعل یک حکم شرعی داریم اما محدوده ثبوت یا مقدار امتداد و استمرار آن را نمی دانیم

مثال
می دانیم وضو با آبی که با آفتاب گرم شده مکروه است حال اگر آن آب گرم شده، سرد شود چی؟ استصحاب می کنیم که همچنان مکروه است

مثال
می دانیم مقاربت با زن حائض حرام است. نمی دانیم پس از پاک شدن و پیش از غسل حرام است یا خیر، لذا استصحاب حرمت می کنیم.

در اصل استمرار حکم شک داریم.

۳
استصحاب موضوعی

یقین به اصل حکم،
شک در موضوع

جایی که شک در بقای موضوع یک حکم داشته باشیم.
(اصل حکم را می دانیم)

مثال
حکم عدالت برای اقتدا به امام جماعت را می دانیم. زید در سابق عادل بوده و مدتی از حال او بی خبریم الان شک می کنیم هنوز عادل است یا نه: استصحاب بر استمرار عدالت او می کنیم.

مثال
می دانیم لباسی نجس بوده شک می کنیم در اثر آمدن باران یا چیز دیگری پاک شده یا خیر. استصحاب نجاست می کنیم.

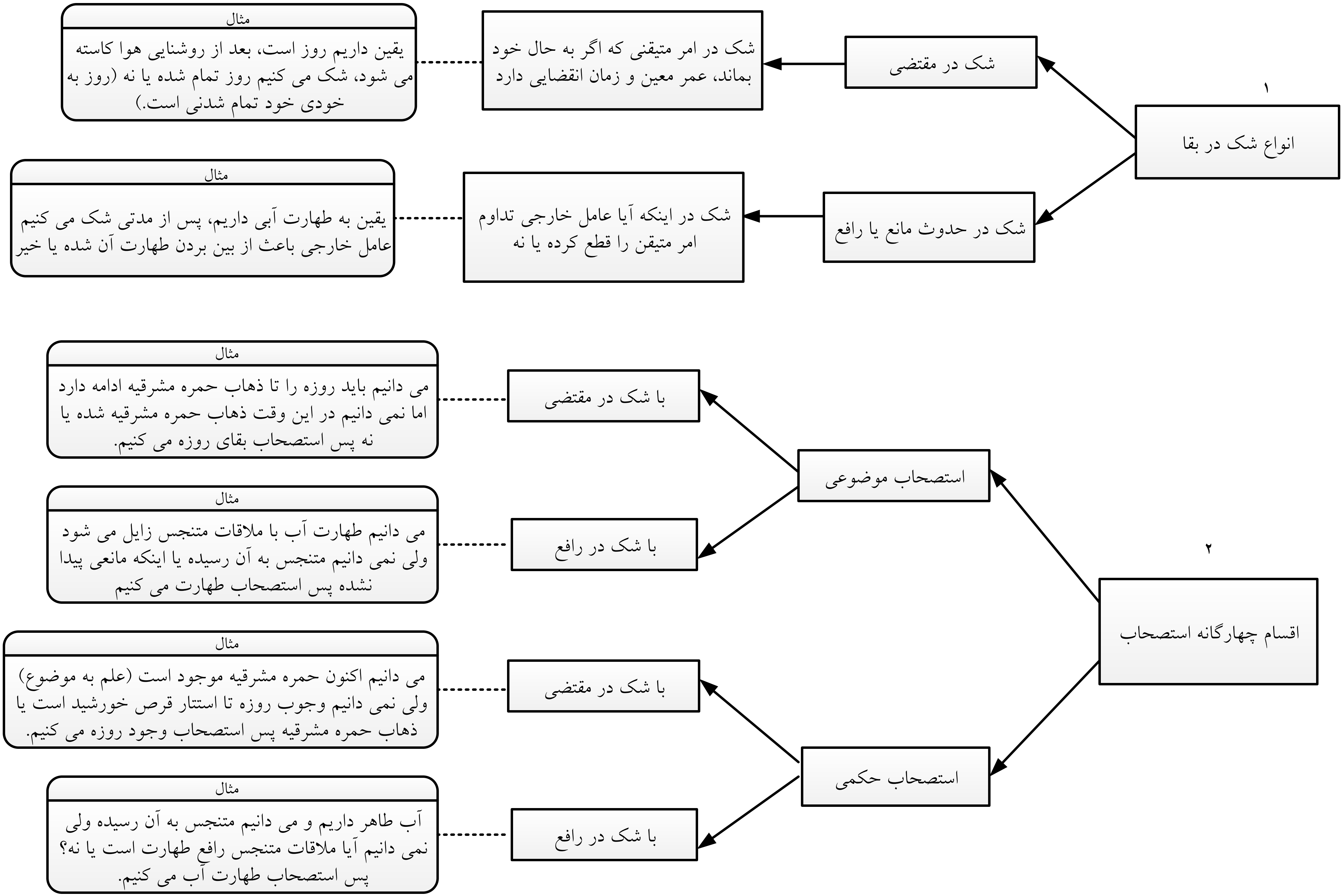
اصل حکم شرعی را در این دو مورد می دانیم.

۴
روایت زراره در مورد استصحاب موضوعی است. (نخوابیدن موضوع حکم) زیرا سائل حکم اینکه وضو تا زمانی که نخوابد استمرار دارد.

برخی به همین دلیل اشکال می کنند که طبق این حدیث فقط جواز استصحاب موضوعی را داریم و استصحاب حکمی باطل است.

پاسخ این است که از اطلاق کلام امام در پاسخ به سائل (لاتنقض الیقین بالشک) استفاده می کنیم و نتیجه می گیریم هر دو نوع استصحاب را شامل می شود. اگر کسی ادعا دارد این کلام اطلاق ندارد باید قرینه و دلیل کافی برای تقیید نشان دهد.

انواع شک در بقا
(۱۷۴)



استصحاب تعلیقی (۱۷۵)

۱

استصحاب تعلیقی در برابر استصحاب تنجیزی است. استصحاب تنجیزی یعنی در عالم خارج موضوع فعلی است اما در استصحاب تعلیقی در عالم خارج موضوع ندارد و معلق است بر تحقق موضوع در عالم خارج. این بحث، یکی از مهمترین بحث در علم اصول است.

اگر این مساله را بصورت کلی بیان کنیم اینگونه می شود که اگر حکمی یک موضوعی داشته باشد که دو قید و جزء دارد، علاوه بر این یک جزء ثالثی هم هست که در کنار این دو جزء هست اما کیفیت تاثیرش را در حکم نمی دانیم یعنی شک داریم در حکم اثر دارد یا نه یعنی مشکوک الدخل است. حال در حالت اول فقط جزء اول است و جزء مشکوک الدخل، وقتی جزء مشکوک الدخل می رود جزء دوم می آید.

مثلا می دانیم اگر انگور را بجوشانیم، نجس می شود. حال سوال این است که اگر انگور خشک شود و بعد آن را بجوشانیم هم نجس می شود یا نه؟ یعنی یک انگور است و یک قید غلیان (جوشیدن) که موضوع حرمت است. در کنار این یک قید تازه بودن انگور هم هست که ممکن است دخیل در حکم باشد. حالا که رطوبت از بین رفته، غلیان اتفاق می افتد و شک در حرمت این می کنیم.

۲

چند اشکال بیان شده تا اثبات کنند استصحاب حکم تعلیقی صحیح نیست:

۳

اشکال اول اینکه می گویند ارکان استصحاب در این موارد تام نیست زیرا جعل به معنای حرمت انگور جوشانده که محل شک نیست، مجعول هم به معنای نجاست ناشی از حرمت فعلی هم که محقق نشده و محل شک نیست چون انگور که جوشانده نشده تا حرام شود. پس در جعل که شک نیست مجعول هم که محقق نشده، آنچه می ماند تا استصحاب کنیم حرمت بصورت یک حکم شرطیه که می گوید انگور وقتی جوشیده شود حرام است که این یک قضیه انتزاعی است زیرا شارع صرفا گفته آب انگور جوشیده حرام است. این قضیه انتزاعی نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی و اثر تنجیزی بر آن نسبت به کشمش مترتب نیست.

در حقیقت ما داریم با استصحاب معلق به گونه ای اصل مثبت استخراج می کنیم. خلاصه اینکه اشکال آقای نائینی این است که اینجا چیزی که بتوان استصحاب کرد وجود ندارد زیرا باید یقین سابق و شک لاحق داشته باشیم ولی اینجا وقتی انگور غلیان نکرده، یقین به حرمتی نیست، نسبت به کشمش هم که یقین نداشتیم تا شک کنیم. دو جواب به این اشکال اول داده اند:

جواب اول: مرحوم شیخ در پاسخ این دلیل می گویند برای رفع مشکل مطرح شده ما نه موضوع را نه مجعول را و نه قضیه شرطیه را استصحاب می کنیم بلکه سببیت را استصحاب می کنیم یعنی به همین انگور اشاره می کنیم می گوئیم سببیت غلیان قبل از خشکیدن انگور سبب حرمت آن بوده، حال شک می کنیم پس از خشک شدن انگور همچنان این سببیت غلیان وجود دارد یا نه استصحاب می کنیم. در حقیقت استصحاب تعلیقی را بصورت تنجیزی تبدیل می کند زیرا از همان ابتدا به انگور بعنوان موضوع خارجی اشاره می کند و استصحاب می کند.

اما این پاسخ نیز تام نیست زیرا حرمت از آثار شرعیه سببیت نیست یعنی شارع نگفته اگر سببیت غلیان برای حرمت باقی بود، این حرمت برای کشمش هم بعد از جوشیدنش ثابت است. پس حرمت از آثار سببیت نیست از آثار ذات سبب یعنی انگور جوشیده است. به تعبیر دیگر این نیز اصل مثبت است بدین معنا که شارع نگفته سببیت غلیان برای حرمت آب انگور را تنجیز کردم عقل استنباط می کند سببیت غلیان برای حرمت را.

جواب دوم: محقق عراقی می گوید نیازی به فعلی شدن حکم برای استصحاب نداریم تا بگوییم انگوری در خارج جوشیده نشده پس فعلی نیست تا استصحاب کنیم. مولی با صرف اراده نسبت به امور مقدره الوجود حکم شکل می گیرد. بنابراین آنچه را ما انتزاع می کنیم مراد است نه موضوع فعلی در عالم خارج .البته آقای صدر این پاسخ را نیز رد می کنند.

آقای صدر تلویحا این اشکال را وارد می دانند ولی می گویند در برابر این اشکال باید تفصیل قائل شویم یعنی در مواردی که ظاهر دلیل شرعی نشان می دهد که شارع خود حکم را معلق بر قیدی کرده و حکم مشروط به قید را روی موضوع برده، ما استصحاب می کنیم نفس همین قضیه را بصورت معلق. مثلا اینکه حرمت در فرض غلیان را برای کشمش استصحاب می کنیم نه اینکه حرمت را برای انگور خشک شده استصحاب کنیم. ولی اگر اینگونه نیست و مولی حکم را برده روی قضیه مرکب دیگر نمی توان استصحاب کرد زیرا با رفتن یک جزء در استصحاب تعلیقی، دیگر مرکب وجود ندارد .پس بحث استصحاب وابسته به لسان دلیل و استظهاری است و باید روایات باب را دید و استظهار کرد.

۴

اشکال دومی که به استصحاب تعلیقی وارد می شود این است که می گویند این کشمش قبل از اینکه بجوشد پاک بود، حالا که جوشیده شک می کنیم حلال است یا نه، استصحاب حلیت می کنیم. این استصحاب با استصحاب تعلیقی حرمت در تعارض است پس نشان می دهد استصحاب تعلیقی نادرست است. به این اشکال نیز دو پاسخ داده اند.

مرحوم آخوند در پاسخ به این اشکال می گوید این دو با هم اساسا تعارض ندارند زیرا در یک طرف استصحاب حرمت داریم بعد از غلیان، و در طرف دیگر استصحاب حلیت داریم قبل از غلیان. حلیت قبل از غلیان با حرمت بعد از غلیان تعارضی ندارند.

اما تصویر ایشان صحیح نیست، زیرا استصحاب حلیت بعد از غلیان جاری شده و تعارض علی الظاهر وجود دارد.

پاسخ دیگری که به این اشکال داده اند از طریق درست کردن حکومت است بدین شکل که می گویند این استصحاب تعلیقی بر استصحاب تنجیزی حاکم است. زیرا قاعده ای داشتیم که هر وقت دو اصل معارض بودند، و یک اصل موضوع دیگری را علاج کرد ولی دومی موضوع اولی را علاج نکرد، اصل اول می شود اصل حاکم. در مقام تطبیق باید گفت استصحاب تنجیزی حلیت فعلی کشمش، موضوعش حلیت فعلی است. اما استصحاب تعلیقی حرمت تعلیقی را اثبات می کند که در نهایت حرمت فعلی را نتیجه می دهد که باعث نفی حلیت است. بنابراین حاکم است بر موضوع تنجیزی. اما حکم تنجیزی ناظر بر موضوع حکم تعلیقی نیست یعنی ناظر به حکم جوشیدن کشمش نیست حکم حلیت فعلی کشمش را بیان می کند.

البته این بر مبنای آقای صدر درست نیست زیرا ایشان معتقد است استصحاب تعلیقی در مقام تطبیق نمی شود و حکم فعلی ایجاد نمی کند ولی در عین حال اثر تنجیزی حرمتش را دارد و لذا همچنان تعارض پابرجاست.

۵

تا اینجا آقای صدر استصحاب تعلیقی را بطور کلی نپذیرفت و ارجاع به لسان دادند یعنی فقط در مواردی که صیغه دلیل بیان شده صیغه شرطیه است قبول کردند.

استصحاب عدم نسخ(۰۰۰۰)

۱
قبلا گفتیم که نسخ در دو مرحله قابل طرح است:

۲
۱) نسخ در مبادی حکم (ملاک و اراده)

یعنی مولی اول بر مبنای علمش به مصلحتی اراده ای می کند و بعد معلوم می شود علمش درست نبوده

در مورد خدا محال است و فقط به معنای مجازی ممکن است بدین معنا که خداوند تا مدت معینی مصلحت را در چیزی ببیند و آن چیز را اراده کند و پس از پایان آن زمان، مصلحت و اراده منتفی گردد. این قبیل نسخ در مورد انسانها معنا دارد چون جهل به مصالح و مفاسد دارد.

۳
۲) نسخ در مرتبه اعتبار و جعل

یعنی جعل خدا مطلق باشد و بعد از مدتی از جعل خود دست بردارد. دو نوع نسخ حکم در مرحله جعل قابل تصویر است:

۱) نسخ حقیقی

یعنی از اول خداوند جعل را مطلق و الی الابد قرار داده ولی بعد از مدتی دست از آن بردارد و دلیلش می تواند این باشد که در خود این جعل مصلحت است. اول به داعی تحریک بوده و بعدا به داعی امتحان و عظمت.

اینجا اطلاق اولیه جعل از عدم علم مولی به دخالت زمان مخصوص در ملاک ناشی نشده است و خدا از اول علم داشته که جعل دیگری جایگزین این جعل می شود ولی بدلیل مصلحت دیگری مانند آگاهی دادن مکلف به هیبت حکم و جاودانگی آن انجام می شود تا افراد نسبت به آن بی اعتنایی نکنند.

مثال

مثل تغییر قبله یا آیه نجوا که می گوید اگر می خواهید با پیامبر نجوا کنید قبل از آن صدقه دهید. اما این جعل فقط برای یک شب بود اما اگر مردم موقت بودن آن را می دانستند ممکن بود مومن واقعی از غیر واقعی معلوم نمی شد. لذا فقط حضرت امیر به آن عمل کردند.

۲) نسخ مجازی

یعنی از ابتدا جعل مقید بوده و تنها در مقام ابراز ابتدا مطلق ابراز شده و سپس مقید شده مانند تمام موارد تخصیص که در مقام بیان ابتدا حکم مطلق بیان می شود سپس تخصیص می خورد.

اینجا حکم از ابتدا مقید بوده و در لسان شارع هم آمده.

۴
دقت کنید در نسخ حقیقی شارع جعل اول را مقید نمی کند بلکه با جعل دوم، دست از جعل اول بر می دارد. اما در نسخ مجازی جعل را از ابتدا مقید به زمان مشخصی قرار می کند.

۵
حال سوال این است که در موراد شک در جعل حقیقی یا مجازی در مرتبه جعل، استصحاب جاری است یا خیر؟

۶
اگر شک از نوع اول یعنی نسخ حقیقی باشد، یعنی شک در بقاء جعل داریم، و احتمال لغو شدن آن را بدهیم و شک کنیم که آیا این جعل را با جعل بعدی جایگزین مرده یا نه ، شکی نیست که می توان استصحاب را بدلیل تمام بودن ارکانش جاری کرد.

البته شبهه ای در مقام وجود دارد که می گویند اینکه از استصحاب جعل، مجعول را نتیجه بگیریم این ترتب مجعول از جعل ترتب عقلی است نه شرعی. یعنی استصحاب می کنیم جعل را اما نتیجه می گیریم مجعول را. اما در جواب این شبهه می گوییم همانطور که قبلا هم گفتیم در مقام تنجیز، اثبات جعل برای ما کافی است.

دقت کنید در شک نسبت به نسخ حقیقی نمی توان به اطلاق لفظی تمسک کرد و گفت بدلیل اطلاق نسخ اتفاق نیفتاده زیرا شک ما در اینجا در تقیید نیست شک در این است که شارع اساسا با جعل جدیدی دست از مفاد جعل برداشته یا نه.

۷
اما اگر شک نسبت به نسخ مجازی بود یعنی شک داشتیم که حکم به زمان مشخصی مقید شده است یا نه در اینجا می توان به اطلاق تمسک کرد و مقید بودن آن به زمان را نفی نمود.

اما جریان استصحاب در این حالت نیز محل بحث است و برخی گفته اند اینجا نمی توان به استصحاب تمسک کرد زیرا اینجا ما موضوع واحد نداریم. متیقن ثبوت حکم بر مکلفین در زمان اول است اما شک داریم به ثبوت حکم در زمان دوم و مکلفین جزء موضوعات هستند. این شبهه در استصحاب عدم نسخ شرایع سابقه هم مطرح می شود.(البته ما حکمی نداریم که بخواهیم با استصحاب از عدم نسخ شرایع سابقه استنباط کنیم). در پاسخ به این شبهه می توان چند جواب داد:

اول اینکه یک انسان طویل العمر مانند حضرت سلمان یا امام عصر(ع) را در نظر بگیرید. که در زمان اول بوده و حکم در حق او جاری است در زمان دوم هم هست، استصحاب می کنیم که حکم در حق او و مردم زمانش همچنان باقی است. البته این استصحاب را می توان بطور پیوسته تا زمان الان جاری کرد کافی است حداقل یک نفر بین هر دو زمان متوالی مشترک باشد که اینگونه نیز هست.

۸
پس نتیجه اینکه در هر دو نوع نسخ حقیقی و مجازی می توان استصحاب کرد.

جواب دوم اینکه این حکمی که بر نسخش شک داریم بصورت قضیه خارجیه با نظر به مکلفین که جعل نشده بصورت قضیه حقیقیه جعل شده و حکم رفته روی موضوع کلی مقدر الوجود و با این وجود دیگر مکلفین در زمان اول و دوم موضوعیتی ندارد و از این لحاظ بین امر متیقنه و مشکوکه فرقی نیست. پس می گوییم این قضیه حقیقیه در زمان اول بوده شک می کنیم در زمان دوم هست یا نه، استصحاب بقاء آن را می کنیم.

البته می توان از طریق استصحاب تعلیقی هم این را توجیه کرد و گفت مثلا آقای زیدی که در زمان دوم موجود هستی، اگر در زمان اول بودی این حکم بر تو منجّز بود، پس استصحاب می کنیم حالا که در زمان دوم هستی هم این حکم بر تو منجّز است.

استصحاب کلی(۱۷۷)

۱

برای کلی و تحقق کلی در عالم خارج و رابطه کلی و فرد، سه تصویر وجود دارد:

تصویر اول که نظر خود آقای صدر است این است که شارع وقتی حکم را روی کلی می برد، از قالب این کلی افراد خارجی را دیده است، اما مصب و موضوع حکمش همین عنوان کلی است که صورت ذهنیه است. حکم مستقیما روی خارج نرفته تا گفته شود کلی در خارج وجود ندارد. پس فرد تحققش در عالم خارج است، ولی شارع حکم را روی عنوان کلی ذهنی برده است

تصویر دوم تصویر رجل همدانی است که خیلی محل اعتنا نیست

تصویر سوم که می گوید هر حصه در عالم خارج یک مشخصه دارد یک ما به الاشتراک که از حیث مشترکات می گوییم کلی محقق شده. یعنی مجموع فردها در عالم خارج کلی را محقق می کند. یعنی کلی در عالم خارج موجود است و می گویند به ازای هر فرد، یک حصه ای از کلی در عالم خارج موجود است

۲

مستقل از این تصاویر، ما در استصحاب کلی می خواهیم جامع را استصحاب کنیم. یا جامع بین دو فرد از حکم که نتیجه حکم کلی بگیریم یا جامع دو فرد از موضوع را که موضوع کلی را نتیجه بگیریم. حال سوال این است که آیا اساسا استصحاب کلی جاری می شود یا نه؟ در حقیقت یکی از مشکلات استصحاب کلی این است که اثر شرعی مترتب بر افراد خارج است نه بر جامع. پس چگونه می توان استصحاب را بر جامع جاری کرد؟ در حقیقت استصحاب کلی سه قسم است:

استصحاب کلی نوع اول: قسم اول این است که موضوع در عالم خارج در ضمن یک فرد موجود است، کلی هم در ضمن یک فرد موجود است. حال فرض این است که اثر بر موضوع بار نیست بر کلی بار است و می خواهیم کلی را استصحاب کنیم تا اثر را بر کلی مترتب کنیم

مثال

مثل اینکه یقین داریم زید در مسجد رفته، شک می کنیم انسانی هنوز در مسجد است یا نه، استصحاب کلی وجود انسان در مسجد را می کنیم.

همه قائل هستند، در اینجا استصحاب کلی جاری است

استصحاب کلی نوع دوم: قسم دوم فرد قصیر و طویل است یعنی فردی هست نمی دانیم از اول فرد موجود کدام بوده، فردی که قطعا از بین رفته یا فردی که هنوز ممکن است باقی مانده.

مثال

مثل اینکه یک نفر داخل مسجد بوده یا زید بوده یا عمرو. الان هم زید خارج مسجد است، اگر زید بوده تمام شده، اگر عمرو بوده ممکن است هنوز داخل اتاق باشد. اینجا می خواهیم استصحاب کلی انسان کنیم

اختلافی است. لذا در ادامه تنها به بررسی جزییات این نوع از استصحاب کلی می پردازیم

استصحاب کلی نوع سوم: قسم سوم این است که فردی بوده از بین رفته، شک می کنیم با از بین رفتن او فرد جدیدی ایجاد شده یا نه

مثال

مثل اینکه زید در مسجد بوده، قطعا هم بیرون آمده شک می کنیم همان لحظه ای که بیرون آمده فرد دیگری داخل شده یا نه.

همه قائل هستند، در اینجا استصحاب کلی جاری نیست!

۳

برای تحلیل سه نوع استصحاب کلی بالا باید انواع شک در بقاء را بشناسیم. در حقیقت شک در بقاء کلی بر دو قسم است:

اول شک در بقاء کلی که ناشی از شک در حدوث فرد نیست. مثل اینکه می دانیم کلی انسان در ضمن زید در مسجد داخل شده و سپس شک می کنیم که خارج شده یا نه. در اینجا شک در بقاء است. در شک نوع اول خود دو قسم است:

نوع اول که در آن کلی بصورت تفصیلی معلوم است و در بقائش شک می کنیم. مانند مثال بالا که وجود زید تفصیلا معلوم بود. در این نوع استصحاب کلی جاری می شود.

نوع دوم کلی معلوم است ولی اجمالا، مثلا می دانیم یا زید یا خالد در مسجد است، بعد می بینیم فردی خارج شد، نمی دانیم این زید یا خالد بوده یا از اساس فرد دیگری بوده است . در اینجا یقین در حدوث عنوان کلی داریم شک در بقاء داریم.

در اینجا اگر اثر شرعی بر جامع جاری باشد، استصحاب جاری است. به این استصحاب کلی نوع اول گویند. زیرا حکم رفته روی جامعی که مولی از قالب آن فرد را می بیند و یقین به جامع داریم و شک در بقائش داریم. ✓

دوم شک در بقاء که بازگشتش به شک در حدوث فرد است مثل اینکه فرد شک می کند بین اینکه جنب شده یا حدث اصغر از او سر زده و بعد از وضو گرفتن شک در رفع شدن حدث می کند. اگر جنب باشد باید غسل کند و وضو فایده ندارد، اگر جنب نباشد باید وضو بگیرد و غسل فایده ای ندارد. شک نوع دوم هم خود دو قسم دارد:

قسم اول مانند فرد طویل و قصیر است که فرد قصیر معلوم الارتفاع، و فرد طویل مشکوک البقاء است. که در این حالت نیز بر فرض وجود اثر شرعی برای جامع، استصحاب کلی جاری می شود. به این استصحاب کلی نوع دوم گویند .

برخی برای جریان استصحاب در این مورد اشکال کرده اند و می گویند در این موارد، یقین به حدوث نداریم. اما این اشکال نادرست است زیرا استصحاب به عنوان کلی بر می گردد نه به حصه. اگر به حصه بر می گشت این اشکال درست بود . ✓

قسم دوم مواردی است که از اساس فردی بوده و قطعا از از بین رفته، شک می کنیم که آیا فرد جدیدی حین بین رفتن فرد اول یا قبل از آن، محقق شده یا نه. پس شک در حدوث فرد داریم. به این استصحاب کلی نوع سوم گویند .

مثلا می دانیم ده سال پیش گله گوسفندی بوده، می دانیم قطعا همه آنها مرده اند، اما احتمال می دهیم زاد و ولد کرده اند. یا فردی است پنج میلیون پول داشته، ماهی پانصد تومان هم قسط از حسابش کم می کنند، پس از ده ماه می داند قطعا از پول اول چیزی نمانده ولی، شک می کند آیا پول جدیدی مثل جایزه یا حقوقی واریز شده یا نه تا سر سال خمسش را بدهد .

در این موارد، استصحاب کلی جاری نمی شود و شک مورد نظر شک بدوی است که مجرای برائت است. زیرا ما نمی توانیم به فرد خارجی اشاره می کنیم، و بگوییم تو متیقن الحدوث هستی، زیرا فرد اول قطعا مرتفع شده و فرد دیگری هم اصل وقوع مشکوک است. ✗

۴

استصحاب کلی قسم دوم را در باب احکام و موضوعات باید بررسی کرد:

به استصحاب کلی قسم دوم در باب احکام و شبهات حکمیه اشکالی وارد شده که می گویند کلی بما هو کلی که در عالم خارج وجود ندارد و جعلش معنی ندارد، کلی در ضمن فرد هم ثمره ای ندارد چون فرض این است که استصحاب فرد ثمره ای ندارد

منشا این اشکال این است که مدلول دلیل استصحاب را جعل حکم مماثل برای مستصحب می دانند. اما اگر فرض کنیم مدلول استصحاب ابقاء یقین به معنای تنجیز یقین سابق یا جعل علمیت است می توان به قدر جامع قابل تنجیز است. چطور علم اجمالی به جامع قابل تنجیز است اینجا هم همینطور است.

لذا در بحث شبهات حکمیه مشکلی نیست و می توان استصحاب کلی قسم دوم را جاری کرد

اما در باب موضوعات مساله پیچیده تر است. در باب موضوعات می گویند اثر شرعی مترتب بر افراد جامع است نه بر جامع. لذا اگر استصحاب را بر جامع مترتب کنیم فایده ای ندارد چون اثر بر فرد است.

در پاسخ می گویند اگر مراد این است که در لسان حکم شرعی حکم روی افراد رفته روی جامع نرفته مثل اینکه استصحاب حدث اکبر کنیم یا استصحاب حدث اصغر کنیم، جامع حدثیت موضوع اثر نیست، اشکال درستی است ولی محل بحث نیست چون از ابتدا در مورد اموری است که جامع آن ذو اثر است و شارع حکم را روی کلی برده. مثلا حکم گفته لا یمسه الا المطهرون، اینجا معلوم است باید مطهر باشیم ولی این عنوان جامع است اعم از اینکه طهارت از حدث اکبر باشد یا اصغر. یا مثلا از حرمت مس قرآن بدلیل حدث اکبر و حدث اصغر، حرمت مس بدلیل جامع حدث را استنباط می کنیم.

گفتیم آقای صدر می گوید احکام رفته روی عناوین اما عناوین خارج دیده یعنی عناوینی که مرآت خارج است زیرا خارج طرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت تکلیف. لذا می گوییم حکم روی جامع رفته ولی جامع بعنوان مرآتی از افراد خارجی، نه جامع بما هو جامع و یک امر ذهنی. در خارج فقط فرد وجود دارد. لذا استصحاب روی جامع بما هو مرآت خارج جاری می شود .

هم در استصحاب کلی و هم استصحاب فرد می خواهیم اثبات کنیم فرد موجود در خارج را ولی فرقشان در عنوان است. مثلا فرق بین استصحاب زید و انسان این است که مولی از قالب عنوان کلی انسان زید را دیده ولی در استصحاب زید، از قالب اخص این را دیده. که این دو تابع لسان دلیل است.

لذا در بحث شبهات موضوعیه هم بسته به لسان دلیل مشکلی نیست.

استصحاب موضوعات مرکب (۱۷۸)

۱

اگر موضوع حکم شرعی مثل طهارت بسیط باشد یعنی تک عنصری باشد، با فرض تمامیت ارکان استصحاب، استصحاب بلا اشکال جاری است. اما سوال این است که اگر موضوعی مرکب بود، مثل اینکه موضوع این است که زید باشد و عادل هم باشد آیا استصحاب جاری است؟ اگر موضوع مرکب باشد از چند عنصر، دو حالت متصور است:

اول اگر این عناصر بعنوان قید لحاظ شوند یعنی حکم رفته روی مقید به اضافه تقید، بصورت معیت و اقتران، اینجا با استصحاب بقاء قید نمی توان تقید را استصحاب نمود. زیرا اثبات جزء و قید خودش به تنهایی که ذو اثر نیست، اگر هم بخواهیم بواسطه بقاء قید، تقید را استصحاب کنیم این اصل مثبت می شود چون لازمه عقلی بقاء قید، تقید مقید است.

مثل اینکه موضوع ارث این باشد که مولی بگوید پدر باید بمیرد، و در هنگام موت او بچه باید زنده باشد ما نمی توانیم با اثبات زنده بودن بچه، اثبات کنیم در هنگام موت پدر، بچه زنده بوده است. در حقیقت در این حالت که ما نسبت به اقتران تقید شک داریم، یعنی شک می کنیم تقید محرز است یا نیست، می گوییم قبل از این لحظه این تقید وجود نداشته، استصحاب عدم تقید می کنیم.

البته اینکه چگونه از ادله اثبات کنیم کدام حالت است بحث دیگری است و بحث استظهاری است، اما کبرای بیان شده این است که هر گاه از لسان ادله معیت، اقتران، عنوان مجموع برداشت کنیم یا چیزی که با اثبات آن منجر به اثبات اصل مثبت شود، استصحاب جاری نمی شود و اگر جز این باشد استصحاب جاری است.

دوم اگر احکام رفته باشد روی موضوعات، مستقلا مستقلا، مولی گفته این باید باشد این هم باید باشد. هیچ تقید و اقتران و معیتی در کار نیست. مثل اینکه مولی گفته صل وارکع و اسجد و تشهد. یا مثل اینکه مولی گفته پدر بمیرد و بچه هم زنده باشد اینجا می توان استصحاب کرد.

خلاصه آنکه استصحاب در موضوعات مرکبه به دو شرط جاری می شود. اولا حکم مترتب بر ذوات اجزاء باشد نه بر اقتران و تقید ثانیا یقین به حدوث و شک در بقا وجود داشته باشد.

۲

حال باید سه چیز را به تفصیل بررسی کنیم. اول اینکه چرا به دو شرط فوق استصحاب جاری می شود. دوم چه موقع استصحاب از نوع دوم است و سوم چه زمانی شک در بقاء وجود دارد.

۳

نکته اول: مشهور می گویند اگر موضوع مرکب مثلا دو جزئی باشد و یک جزء آن بالوجدان محرز است و اثبات شده، می توان استصحاب را در جزء دیگر جاری کنیم.

به این مساله اشکال کرده اند که گفته اند بنابر اینکه استصحاب جعل حکم مماثل مستصحب است، وقتی ما می خواهیم ما یک جزء را استصحاب کنیم، چون جزء حکمی ندارد اساسا حکم مماثل داشتن جزء معنا ندارد که شارع بخواهد مارا به آن متعبد کند. حکم برای مرکب است که مصب استصحاب نیست

در جواب باید گفت اگر مبنای حکم مماثل بودن استصحاب را بپذیریم، اشکال وارد است و جواب ندارد اما واقعیت این است که اساسا مفاد استصحاب جعل حکم مماثل نیست، استصحاب صرفا با وجود جعل و موضوع، تنجیز می کند و در مقام حکم مجعولی می تواند وجود نداشته باشد. در این صورت وجود این جزء به همراه اجزاء دیگر قابلیت تنجیز کردن حکم را دارد.

۴

نکته دوم: به لحاظ اثباتی چگونه بفهمیم حکم مستقلا رفته روی ذات اجزاء یا به نحو اقتران رفته؟ محقق نائینی موضوع را چهار نوع تصویر می کند:

یک بار موضوع مرکب از عرض و محل عرض است مانند انسان عادل، انسان محل است و عادل عرضش.

در حالت اول تقید ماخوذ است زیرا عرض یعنی نحوه تقید و وصف معروض و محل. مثلا زید عادل یعنی زید همراه با تقید به عدالت. پس استصحاب مرکب جاری نیست. بنابراین با استصحاب عدالت بما هو عدالت نمی توان اثبات کرد که زید عادل است. یعنی اگر بگویند در این اتاقی که زید فقط در آن است، وصف عدالت وجود داشت، شک می کنیم وجود دارد هنوز یا نه استصحاب می کنیم وصف عدالت را ولی نمی توان گفت این نتیجه می دهد عدالت زید را. بله اگر عدالت زید را سابقا داشته باشیم، می توان استصحاب کرد.

یک موقع موضوع مرکب از محل و عدم عرض است. مانند عدم قرشی بودن و زن بودن که موضوع یائسگی است.

در حالت دوم یعنی عدم عرض باشد مثل حکمی که می گوید اگر زنی باشد قرشی هم نباشد، در پنجاه سالگی یائسه می شود. یعنی موضوع یائسگی در پنجاه سالگی قریشی نبودن است. در اینجا خود دو جور است:

استصحاب عدم ازلی یا عدم محمولی: یعنی استصحاب عدم وجود یک شیئ بر ذات آن. مثل اینکه نبود زید یا نبود سفیدی را استصحاب کنیم.

در استصحاب عدم محمولی چون حکم رفته روی وصفی که عارض بر محمول یا موضوع می شود، مثل اینکه زنی باید باشد و قرشی نباشد، طبق نظر آقای نائینی اینجا نمی توان استصحاب جاری کرد یعنی نمی توان گفت در ازل که این زن نبود قرشیت نبود، شک می کنم بوجود آمد قرشیت آمد یا نه، استصحاب می کنم عدم قرشی بودن را. زیرا در اینجا عدم قرشیت وصف این زن نیست وصف عدم مطلق است. در ازل کتاب سفید نبود، شک می کنیم با رنگ سفیدی موجود شده یا نه، استصحاب جاری نیست . به تعبیر دیگر عدم علم زید حالت سابقه دارد ولی عدم قرشیت زن حالت سابقه ندارد لذا استصحاب عدم قرشیت، استصحاب عدمیت بما هو عدمیت است نه وصف که جاری نیست چون حالت سابقه ندارد ولی استصحاب عدم علم، استصحاب عدم وصف است بر موضوع. در استصحاب ازلی عدم وصف را قبل از وجود آمدن موضوع باید فرض کنیم که معنا ندارد.

البته برخی هم استصحاب عدم ازلی را قبول دارند. بدین شکل که می گویند زمانی که ما به همین زن اشاره می کنیم و می گوییم همین زن قبل از اینکه بوجود بیاید قرشیت را نداشته، وقتی بوجود می آید شک می کنیم قرشیت حاصل شده یا نه، استصحاب می کنیم عدمش را .

استصحاب عدم نعتی: اما اگر در فرض وجود یک موضوعی، عدمی را از آن سلب کنیم می شود عدم نعتی. یعنی موضوعی هست که عدم بر نعتش بار شده، زید هست ولی عادل نیست. عدم عدالت زید عدم نعتی است چون زیدی هست و عادل نیست.

حال با این مقدمه باید گفت اگر استصحاب عدم نعتی کنیم یعنی موضوعی بوده و عدم دارا بودن عرض و وصف در حالت سابقه آن اثبات شده، مثل اینکه عادل نبودن زید سابقا ثابت شده، استصحاب می کنیم عدم نعتی را. لذا استصحاب عدم نعتی بلامعارض جاری است.

بعضی مواقع موضوع مرکب از دو عرض برای یک محل است مانند علم و عدالت در مفتی و در نهایت بعضی مواقع دو عرض برای دو محل است. مانند موت برای پدر و اسلام برای فرزند که موضوع برای ارث رسیدن است.

در این حالت نیز مشکلی نیست، زیرا در اینجا وجهی ندارد که ما این دو عرضی که بر دو محل عارض شده اند را به نحو اقتران بگیریم. یعنی معمولا ذات دو موضوع بر محل خودشان اخذ شده اند. زیرا مثلا اجتهاد و عدالت دو صفت مستقل هستند لذا استصحاب مرکب در این موارد مشکلی ندارد. هر دو عارض هستند به موضوع و مستقل از هم هستند

۵

نکته سوم: در ادامه می خواهیم ببینیم شرط دوم یعنی شک در بقا در چه مواردی هست. این همان بحث مجهولی التاریخ است که خود چند حالت دارد:

اما در برخی موارد که می خواهیم استصحاب کنیم می دانیم یک جزء معلوم الثبوت بوده، علم هم داریم که بعدا مرتفع شده، شک داریم در این خلال و زمان فترت تقارن با جزء دیگر بقاء داشته یا نه. مثل اینکه می دانیم ساعت هشت آب کر نبوده، و می دانیم ظهر آب کر است. نمی دانیم ساعت ده که دست نجس ملاقات کرده آب کر بوده یا نه. در اینجا مشهور می گویند می توان استصحاب کرد و گفت آب کر نبوده، نبوده تا لحظه ملاقات.

البته برخی شبهه کرده اند که این استصحاب جاری نیست چون در لحظه ای که استصحاب را جاری می کنیم که شک در بقای کریت آب نداریم تا آن را استصحاب کنیم. در پاسخ باید گفت ما به لحاظ زمان واقعی شک نداریم، اما نباید زمان را اینگونه نگاه کرد، زمان را باید نسبی دید یعنی به لحاظ زمان ملاقات شک وجود دارد. یعنی می گوییم اول صبح آب کر نبود، شک می کنیم زمان ملاقات کر بوده یا نه، عدم کریت را استصحاب می کنیم.

این مساله خود چهار حالت دارد.

حالت اول زمان ملاقات و زمان کریت هر دو معلوم است که در اینجا شکی نیست استصحاب جاری است.

اما اگر حداقل یکی از این دو مجهول باشند، سه حالت پیش می آید.حالت دوم زمانی است که هر دو مجهول التاریخ هستند. یعنی نه زمان کریت را می دانیم نه لحظه ملاقات را.

حالت سوم آنچه را می خواهیم استصحاب کنیم یعنی عدم کریت مجهول التاریخ است یعنی زمان کریت مجهول است ولی زمان ملاقات را می دانیم.

حالت چهارم زمانی است که زمان ملاقات مجهول است ولی زمان کریت معلوم است.

۶

در اینجا چند قول وجود دارد:

آقای خویی می گوید در همه این سه حالت مجهول استصحاب جاری می شود. لذا در همه سه حالت استصحاب ها تعارض می کنند و تساقط می کنند یعنی ما استصحاب می کنیم عدم کریت را تا زمان ملاقات که این معارض است با استصحاب عدم ملاقات را تا فرض کریت.

دلیل آقای خویی این است که در حالتی که زمان کریت را می دانی، چون زمان ملاقات بطور نسبی مجهول است، استصحاب عدم جاری است .زمان مطلق کریت که اهمیت ندارد.

برخی دیگر مانند آقای صدر گفته اند در زمان جهل به دو زمان یا جهل به آن جزئی که می خواهیم استصحاب کنیم یعنی زمان کریت، استصحاب جاری است اما در فرض دانستن زمان کریت استصحاب جاری نیست.

آقای صدر می گوید وقتی هر دو زمان مجهول باشند یا زمان ملاقات معلوم و زمان کریت مجهول باشد با آقای خویی موافقیم. مشکل ما در جایی است که زمان کریت را بدانیم و یقین کنیم که مثلا ساعت ده بوده .ما با استصحاب عدم کریت نمی توان اثبات اقتران ملاقات به عدم کریت کرد زیرا این اثبات اقتران پسی است و اصل مثبت است. یعنی می گوییم آب کر نبوده، نبوده، نبوده تا لحظه ملاقات، پس ملاقات با آب غیر کر بوده. حال اگر ما با استصحاب عدم کریت می خواهیم اثبات کنیم اقتران ملاقات به عدم کریت را به این معنای اصل مثبت است.

صاحب کفایه هم فقط جایی استصحاب می داند که زمان ارتفاع را ندانیم و فقط علم به ملاقات داشته باشیم.

اطلاق در استصحاب (۱۷۹)

۱

نسبت به اطلاق استصحاب در برخی موارد بحث شده است:

۲

مورد اول: شک در رافع و مقتضی یعنی گفته اند در استصحاب فرق است بین شک در مقتضی و شک در رافع

توضیح آنکه برخی امور است که خودش قابلیت استدامه دارد مگر رفاهی بیاید مثل کوه که باقی می ماند، یا مثلا طهارت که ذاتا استدامه دارد مگر رافعی مثل حدث بیاید. ولی برخی ذاتا استدامه ندارد مثل آتشی که روشن است و پس از مدتی خاموش می شود

با این مقدمه برخی می گویند اگر شک شما در رافع باشد می توان استصحاب جاری کرد اما اگر شک، شک در مقتضی باشد چه شبهه موضوعیه باشد چه حکمیه، استصحاب ممکن نیست.

دلیل مرحوم شیخ این است که می گوید ال در الیقین ال جنس است و دلیل اطلاق دارد. لذا از لا ینقض می فهمیم که آنچه قرار است نقض شود امری محکم است و استدامه دارد زیرا آنچه ذاتا نقض می شود و شل است که دیگر نیازی به نهی از نقض ندارد.

آقای صدر پاسخ می گوید ما هم قبول داریم نقض باید نسبت به یک امر محکمی باشد ولی آنچه نهی از نقضش شده متیقن و مشکوک نیست، بلکه منظور خود نفس یقین است و یقین امر محکمی است مستقل از اینکه متیقن آن امر محکمی باشد یا نباشد.

دلیلی که خود آقای صدر در توجیه این امر بیان می کنند این است که روایت می فرماید لاینبقی یعنی سزاوار نیست نشان می دهد که یک علت یا قاعده و کبرای مرکوزه عرفی وجود دارد که حضرت به آن اشاره می کنند و آن کبرای مرکوزه همان استصحاب است که عرف تنها در موارد شک در رافع اعمال می کند نه شک در مقتضی. یعنی اگر شک کنند امری ادامه دارد یا نه آن را ادامه دار نمی گیرند. اما اگر امر خودبخود استدامه دارد بنا را بر بقائا می گذارند. البته این استدلال مستقل از اینکه ال در الیقین را جنس بگیریم، و بواسطه آن اطلاق از دلیل بگیریم اقامه می شود

۳

بحث استصحاب در شبهات حکمیه آقای خویی:

آقای خویی استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی داند نه از این باب که اطلاق دلیل را قبول ندارد بلکه می گوید در شبهات حکمیه دو استصحاب داریم که با هم تعارض دارند.

یعنی شک داریم که شارع که از همان ابتدا جعل کرده، جعل را برده روی موضوع موسع یا موضوع مضیق. مثلا می دانیم برای آب متغیر، نجاست را جعل کرده، شک می کنیم برای آب متغیری که زالت تغیر هم جعل کرده یا نه. یعنی در حقیقت شک داریم بین جعل اقل (فقط آب تغیر یافته) و اکثر (آب متغیر زالت تغیره) یعنی شک در جعل زائده . در موارد شک در جعل زائده، استصحاب می کنیم عدم جعل زائده را نتیجه می گیریم عدم نجاست آب متغیری را که زالت تغیره بنفسه .از سوی دیگر وقتی می دانیم آب مجعول در خارج نجس شده، شک می کنیم آیا با زائل شدن تغیر آب آیا نجاستش باقی است یا نه، استصحاب می کنیم بقاء نجاست را .اینجا استصحاب بقاء مجعول تعارض دارد با استصحاب جعل زائد. که این تعارض در تمام شبهات حکمیه وجود دارد

برای پاسخ به آقای خویی، آقای صدر می گوید وقتی نحوه جاری شدن استصحاب در شبهات حکمیه توسط مجتهد را به دقت بررسی کنیم متوجه می شویم که هیچگاه تعارض بین استصحاب جعل زائده و استصحاب بقاء مجعول پیش نمی آید. یعنی یا فقط استصحاب بقاء مجعول است یا استصحاب عدم جعل زائده

۴

برای روشن شدن این مطلب ابتدا باید ببینیم اولا چگونه با اینکه شک برای مجتهد فعلی نیست، مجتهد می تواند در شبهات حکمیه استصحاب جاری کند؟ زیرا در استصحاب شک باید بصورت فعلی باشد. یعنی آب متغیری باید در خارج باشد تا شک کند. ثانیا زمان شک بعد از زمان یقین باشد. به تعبیر دیگر در شبهات حکمیه مجتهد زمان متیقن و مشکوک یکی و واحد است یعنی در همان آنی که مجتهد یقین دارد آب تغیر یافته به نجاست نجس است، در همان زمان شک دارد که با زائل شدن تغیر نجاستش از بین می رود یا نه در حالیکه شرط استصحاب این بود که زمان متیقن قبل از مشکوک باشد زیرا باید یقینی شکل بگیرد تا بعد شک معنا پیدا کند.

از دو مقدمه فوق می فهمیم که آنکه استصحاب را جاری می کند مکلف مبتلا به مساله فعلی است نه مجتهد. مجتهد تنها فتوا و حکم به حجیّت جریان استصحاب در حق مکلف در فرض تمامیت ارکان آن می دهد.

از طرفی باید گفت وقتی ما در مورد شبهات حکمیه مانند نجاست آب متغیر داریم بحث می کنیم، دو جور می توان نگاه کرد. یک جور این است که بعنوان قضیه ذهنیه و مجعولی که در لوح محفوظ و افق اعتبار است و یک بار شبهه حکمیه را به لحاظ تطبیق در مصادیق خارجی در نظر بگیریم. در نگاه اول اساسا چون امر امری است ذهنی، حدوث و بقاء برای آن معنا ندارد و ارشاد به امری فعلی نیست لذا معنا ندارد استصحاب بقاء مجعول کنیم و فقط می توان استصحاب عدم جعل زائد بکنیم اما اگر با نگاه دوم باشد، یعنی شبهه حکمیه را بعنوان اینکه مصداق خارجیه است، ولو هنوز محقق نشده اینجا می توان استصحاب بقاء مجعول کرد.

اما عرف دومین نگاه را می پذیرد، زیرا کلا احکام به نحو تقدیری بیان می شود یعنی لو فرض که پیش آید نتیجه چنین است یعنی احکام اشاره به افراد خارجی دارند . در نتیجه تنها یکی از این دو استصحاب جاری می شود لذا در شبهات حکمیه چون نظر دوم است، اساسا تعارضی نیست و تنها استصحاب بقاء مجعول جاری می شود.

مقدار آنچه به استصحاب ثابت می گردد (۱۸۰)

۱

استصحاب یک موضوع دارد یک محمول یا همان نتیجه. برای اعمال صحیح استصحاب باید دایره موضوع آن را خوب بشناسیم و برای استفاده صحیح از نتایج آن باید دایره محمول آن را خوب درک کنیم.

موضوع: در مورد موضوع استصحاب که شک است، دو جور می توان استظهار کرد:

۱) بگوییم موضوع استصحاب شک به معنای عدم علم وجدانی است.

در اینصورت تنها مواردی که علم نداریم مجرای استصحاب می شود و لذا اگر اماره ای در موضوع استصحاب داشته باشیم، بواسطه «**حکومت**» و ایجاد علم تعبدی موضوع استصحاب را بر می دارد.

۱) بگوییم موضوع استصحاب شک به معنای عدم علم وجدانی وعدم علم تعبدی است.

در اینصورت اگر اماره ای در موضوع استصحاب داشته باشیم، آن اماره بواسطه «**ورود**» موضوع استصحاب را بر می دارد چون حقیقتا موضوع استصحاب را (که شامل علم تعبدی هم می شود) ایجاد کرده است.

محمول: در مورد موضوع استصحاب که نتیجه آن است، چند جور می توان استظهار کرد:

۱) بگوییم شارع برای استصحاب جعل علمیت می کند بدین معنا که آن را نازل منزله قطع موضوعی می کند. یعنی مشکوک را حقیقتا به منزله یقین و علم وجدانی می کند.

۱) بگوییم شارع برای استصحاب جعل علمیت می کند بدین معنا که آن را نازل منزله قطع طریقی می کند یعنی تنها به لحاظ آثار عملی و تنجیز و تعذیر به منزله یقین می کند نه حقیقتا.

۲

بنابراین باید گفت استصحاب، ایجاد یقین تعبدی می کند نه یقین واقعی:

این نهی ارشادی به این معنا است که یقین تعبدا و به حکم شارع، به سبب شک نقض نمی شود و باقی می ماند. به تعبیر دیگر حکم به بقای متقین در این جا به معنای بقای متقین حقیقتا نیست. به تعبیر دیگر شارع حقیقتا انسان شاک را با این حکم از شک بیرون نمی آورد و گرنه شک زایل می شد.

بنابراین اگر مستصحب حکم شرعی باشد، معنای استصحاب آن است که به بقای آن حکم شرعی متعبد گردیم و اگر مستصحب موضوع حکم شرعی باشد، معنای استصحاب آن است که به اثر آن موضوع و حکم شرعی مترتب بر آن موضوع، متعبد گردیم و اگر تعبد یک حکم مستصحب باعث تعبد به حکم دومی، آن هم باعث تعبد به حکم سوم می شود، همه این استصحاب ها جاری می شود

استصحاب ۱ ← استصحاب ۲ ← استصحاب ۳

مثال

مثلا اگر شارع می گوید استصحاب کن نجاست را و این استصحاب باعث حرمت بیع آن نجاست می شود و حرمت آن بیع باعث بطلان آن می شود و بطلان آن باعث رد مال می شود؛ یعنی همه آثار استصحاب تا آخر مترتب است و این به خاطر تلازمی است که خود شارع بین نجس و حرمت بیع، و بطلان آن و رد مال قرار داده است.

۳

استصحاب اصل مثبت حجت نیست:

شکی نیست که مستصحب چه از لحاظ شرعی چه از لحاظ عملی، اثبات می شود اما نسبت به آثار و لوازم آن بحث است. یعنی اگر مستصحب خود حکم شرعی باشد که هیچ اما اگر موضوع حکم شرعی باشد یا لوازم عقلی داشته باشد که آثار شرعی داشته باشد جای بحث دارد. لوازم و آثار آن دو نوع است:

۴

آثار شرعیه: مثل اینکه مستصحب ما موضوع حکم شرعی یا حکم شرعی باشد که موضوع حکم شرعی دیگری واقع میشود و همان طور که در بالا گفتیم ترتبا استصحاب جاری می شود.

مثال

مثلا اگر استصحاب کنیم طهارت این آب را. حال اگر این سیب نجس را با آن آب بکشم، تطهیر می شود پس خود این حکم طهارت موضوع حکم شرعی جواز اکل می شود. پس طهارت آب موضوع است برای طهارت طعام نجس، و طهارت سیب موضوع است برای جواز اکل. یعنی همه آثار استصحاب تا آخر مترتب است و این به خاطر تلازمی است که خود شارع بین نجس و حرمت بیع، و بطلان آن قرار داده است.

در آثار شرعیه باید بر هر سه مبنای تفسیر استصحاب (ارشاد به عدم نقض یقین بدلیل تعبد به بقاء متیقن بگیریم یا تعبد به بقاء خود یقین بگیریم، چه نهی عملی از نقض عملی یقین بگیریم)، ثابت کنیم استصحاب بلا اشکال جاری است.

بنا بر مبنای اول، در حقیقت اینکه بگوییم مولی ما را متعبد به بقاء متیقن کرده یعنی مولی گفته من مشکوک شما را بواسطه تنزیل، نازل منزله متیقن می کنم، یعنی همه آثاری که بر متیقن بار می شود را بر مشکوکت بار کن. دقت کنید با این تعبیر، دلیل استصحاب دلیل تنزیل ظاهری می شود. در دلیل تنزیل اگر شک اخذ نشود مثل الطواف بالبیت صلاه می شود تنزیل واقعی، و اگر شک اخذ شود مثل استصحاب، می شود تنزیل ظاهری. از طرفی اطلاق دلیل تنزیل می گوید همه آثار شرعیه برای مستصحب جاری می شود.

حال آقای صدر می گوید آثار شرعیه مباشره و باواسطه را قبول داریم ولی آثار مع الواسطه محل اختلاف است. یعنی مشکل این است که آثار مع الواسطه مستصحب را نمی توان لزوما جاری کرد. زیرا مثلا استصحابی که طهارت این آب را نتیجه می دهد، طهارت ظاهریه آب را نتیجه می دهد ولی جواز اکل سیب نجس، طهارت واقعی آن است نه طهارت ظاهری. جواز اکل اثر مع الواسطه مستصحب است.

در پاسخ به این اشکال جواب داده اند که برای اینکه اثر بلاواسطه لغو نباشد باید اثر مع الواسطه را بپذیریم. یعنی اگر نتوان با آبی که طهارتش استصحاب شده، چیز نجس را آب کشید که استصحاب لغو می شود.ثانیا اطلاق دلیل تنزیل وقتی طهارت ظاهریه آب را به منزله طهارت واقعیه می کند و به تبع این تنزیل طهارت واقعیه ثابت می شود و مبتنی بر این طهارت واقعیه، تنزیل دومی شکل می گیرد که طی آن تنزیل، طهارت ظاهریه سیب را به منزله طهارت واقعیه می کند. و در نهایت بواسطه این تنزیل سومی شکل می گیرد که جواز اکل ظاهریه به منزله جواز اکل واقعیه می کند. پس استصحاب در واقع یک تنزیل درست نمی کند، چندین تنزیل پیاپی درست می کند (تعدد تنزیل)

بر طبق مبنای دوم مولی آمده کشف ناقص ما را به منزله کشف تام و یقین قرار داده. در این حالت یقین کاشف از متعلق خود است نه کشف آثار. وقتی شارع ما را متعبد به یقین می کند یعنی برای ما نسبت به متعلق یقین تنجیز و تعذیر قائل است و لذا تمام احکام شرعیه آن نیز مترتب می شود .

شبهه ای هم که اینجا مطرح می شود کم و بیش شبیه شبهه مبنای اول است بدین صورت که می گویند وقتی مولی ما را متعبد کرده به متعلق یقین، یعنی متعبد کرده به خود تنجیز متعلق نه تنجیز آثار آن فلذا نمی توان آثار مرحله بعد را بر آن مترتب کرد. مثلا وقتی طهارت آب را تنجیز کرده لزوما به معنای تنجیز طهارت نجاست سیب با آن آب نیست. به تعبیر دیگر ما حکم فعلی می خواهیم لذا باید علم به حکم و علم به موضوع داشته باشیم. وقتی موضوع را ما وجدانا اثبات کنم و علم به آن داشته باشم، به ضمیمه علم به حکم، حکم را بر من فعلی می کند. اما وقتی نسبت به موضوع فقط منجّز دارم، حقیقتا حکم را بر من فعلی نمی کند زیرا حقیقتا علم به موضوع نداریم.

در پاسخ می گوییم برای اینکه موضوع عقل به لزوم امتثال قرار بگیرد لازم نیست علم به حکم فعلی پیدا کنیم بلکه همینکه منجّز به حکم و منجّز به موضوع پیدا کنیم کافی است. پس برای مترتب کردن آثار هم همین تنجیز کافی است یعنی دلیل شرعی که می گوید اگر سیب پاک بود می توانی بخوری می گوید اگر تنجیزی به پاکی سیب داشتی می توانی آن را بخوری.

با توجه به مبنای تنجیز حکم به کمک یقین تعبدی، بنا بر مبنای سوم هم مشکل حل است زیرا طبق این مبنا مولی جری عملی می خواهد و می خواهد طبق یقین تعبدی عمل کنیم و این نحوه عمل بر ما منجّز است.

۵

آثار تکوینی و عقلی: یعنی مستصحب سبب تکوینی و یا ملازم خارجی/عقلایی با چیزی باشد که آن چیز موضوع حکم شرعی است، که شارع آن ملازمه را ایجاد نکرده. در این صورت جریان استصحاب محل اشکال است.

مثال

مثلا فرض کنید نذر کرده ایم هر گاه موی صورت زید درآمد صدقه زیادی بدهیم. بعد بگوییم زید سابقا زنده بود و اگر تاکنون زنده مانده باشد، موی او روییده است. پس حیات زید را استصحاب و هر حکم شرعی که مترتب بر روییدن موی صورت اوست (صدقه دادن) را ثابت می کنیم.

این گونه استصحاب را «اصل مثبت» نام گذارده اند که مشهور این است که اصل مثبت حجت نیست و این استصحاب جاری نمی شود. بله اگر مقصود حیات زید و صدقه دادن مبتنی بر حیات زید بود، جریان استصحاب صحیح بود اما اگر صدقه دادن مبتنی بر اثر تکوینی استصحاب حیات زید باشد (روییدن مو) نه خود استصحاب حیات زید، این اشتباه است.

به تعبیر دیگر روییدن محاسن اثر تکوینی حیات است و شارع از آن نظر که شارع است آن را جعل نمی کند بلکه شارع فقط در محدوده تشریع دخالت می کند. بله اگر روایتی داشتیم که می گفت هر کس بالغ شود محاسنش می روید آنگاه می شد استصحاب به روییدن محاسن کرد و اثر بر آن جاری کرد. بنابراین به طور خلاصه اگر استصحاب زنده بودن زید صحیح باشد نمی توان آثار تکوینی مترتب بر زنده بودن زید را نیز استصحاب کنیم. زیرا اینکه شارع ما را متعبد به خود تکوینیات کند که معنا ندارد زیرا با اعتبار نمی توان تکوینیات را تغییر داد مثلا معنا ندارد شارع ما را متعبد کند که این دیوار سیاه، سفید است

این مطلب؛ یعنی تنزیل شارع، که در محدوده تشریع است، مانند آن است که شارع بگوید: فقاع، یعنی آبجو را به منزله خمر به شمار آوردم، معنی این سخن توسعه دایره حرمت به سبب تنزیل است نه توسعه آثار تکوینی خمر، مثل بو و رنگ و مزه و حتی مستی آن و خواص فیزیکی و شیمیایی.

اگر منظور از لوازم تکوینی مستصحب، این است که مولی ما را به آثار و احکام شرعیه ای که بر این لوازم عقلیه مترتب می شود متعبد می کند، که بر هیچکدام از سه مبنای استصحاب دلیل نداریم ما را متعبد کرده باشد. البته حرام و ناممکن نیست. زیرا بر مبنای اول استصحاب که تنزیل بود باید گفت تنزیل در جانب مستصحب فقط به لحاظ لوازم شرعی آن است نه لوازم عقلیه آن.اما بنا بر مبنای دوم هم باید گفت موضوع آنها یقین حقیقی است نه تعبدی. یعنی یقین تعبدی به حالت سابق مفید تنجیز حکم شرعی مترتب بر لازم عقلی نیست زیرا موضوع حکم جدید یقین حقیقی به لازمه عقلی است در حالی که یقین تعبدی به مستصحب یقین حقیقی به لازم عقلی درست نمی کند .به لحاظ مبنای سوم هم که جری عملی است مولی ما را متعبد کرده به جری عملی به لحاظ آثار خودش نه به لحاظ آثار تکوینی و لوازم عقلی اش

البته مباحث فوق به شرطی است که استصحاب را اصل بگیریم نه اماره. اگر اماره بگیریم، اصل مثبت آن حجت است.

لذاست که می گویند بر استصحاب تنها احکام شرعی مستصحب مترتب می گردد، نه آثار عقلی تکوینی مستصحب و احکام آن آثار.

۶

قاعده کلی:

تسامح عرف در صدق موضوع حجت است اما در ترتب حکم خیر

عرف در جایی که در صدق موضوع تسامح کرد اشکالی ندارد ولی اگر به لحاظ ترتب حکم تسامح کرد اشکال دارد؛ یعنی اگر دستی را زیر میکروسکوپ بردیم و ذرات خون دیدیم ولی در عرف با نگاه به دست نگفتند دست خونی است، می گویند چون صدق عرفی نمی کند نجس نیست؛ زیرا خون آن چیزی است که عرف بگوید و عرف آنچیزی را خون می گوید که با چشم معمولی قابل رویت باشد. یعنی در صدق موضوع تسامح عرف حجت است و اما در اینکه عرف یک سر سوزنی خون دید و پذیرفت خون دیده ولی گفت بابا این مقدار که مهم نیست به این نباید بهاء داد و نظر عرف اینجا اهمیتی ندارد.

کیفیت استدلال به استصحاب (۱۸۱)

۱

مساله این است که اگر استصحاب با یک اصل دیگری مانند اصاله الحل تعارض کرد، چگونه باید عمل کرد ؟ آیا در تعارض با روایات دیگر ما به خود استصحاب تمسک می کنیم یا به دلیل حجّیّت آن؟ مثلا یک مایعی قبلا نجس بوده بعد شک در نجاست آن کنیم، طبق اصاله الطهاره پاک است، طبق استصحاب نجس است. در این موارد دو نوع می توان بحث را تصویر کرد:

حالت اول این است که خود استصحاب نجاست و مفاد آن را با اصاله الطهاره بسنجیم. در اینصورت اصاله الطهاره عام است و در مورد هر چیز مشکوک الطهاره دیگری هم بکار می رود ولی استصحاب نجاست این مایع، خاص این مایع و این مورد است، پس رابطه عام و خاص مطلق می شود و استصحاب، اصاله الطهاره را در این مورد خاص تخصیص می زند

حالت دوم این است که دلیل استصحاب یعنی «لا تنقض الیقین بالشک ابدا» را با اصاله الطهاره بسنجیم، در اینصورت هر دو عام خواهند بود زیرا دلیل استصحاب در همه موارد من جمله طهارت، حلیت، حیات، عدالت و... بکار می رود و خاص این مایع نیست. پس رابطه ایندو می شود عام و خاص من وجه

۲

در اینجا برخی مانند مرحوم شیخ می گویند ما باید خود استصحاب را بسنجیم. زیرا مثلا وقتی یک حدیث راوی ثقه را با یک اصل می سنجیم، قاعده «خبر ثقه حجه» را که با آن اصل نسبت سنجی نمی کنیم، بلکه خود روایت و مفاد اماره را با آن اصل نسبت سنجی می کنیم. در اینجا نیز نباید دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» را با آن اصل نسبت سنجی کرد و مفاد استصحاب را باید نسبت سنجی نمود

۳

برخی دیگر مانند امام خمینی در حرف مرحوم شیخ تفصیل قائل می شوند که اگر استصحاب را اماره بگیریم با مرحوم شیخ موافقیم زیرا نفس اماره است که کاشفیت دارد خبر زراره است که کاشفیت دارد و خود تک اماره ملاک حجّیّت دارد، اما اگر استصحاب را اصل بگیریم، اینگونه نیست زیرا خود مفاد استصحاب که کاشفیت ندارد پس مستقلا دلیلیت ندارد لذا دلیل استصحاب و اصاله الطهاره عام و خاص من وجه می شوند

۴

آقای صدر این بحث ها را قبول ندارد و می گوید ما باید ببینیم مراد متکلم از این بیان دو دلیل چیست لذا باید ببینیم چگونه می توان این دو نص و دلیل بیان شده را با هم جمع کرد. لذا معنایی ندارد مفاد استصحاب را بسنجیم. نتیجه این می شود که بگوییم موضوع قاعده کل شی طاهر حتی تعلم انه قذر، شک است اما از طرفی لا تنقض الیقین بالشک ابدا یقین تعبدی درست می کند و دیگر شکی نیست که موضوع اصاله الطهاره باشد، پس تعبدا دلیل اصاله الطهاره را توسعه می دهد

شناخت استصحاب از غیر آن (۱۸۲)

۱

دو قاعده دیگر وجود دارد که مشابه استصحابند ولی متفاوت با آن است: (قواعد مزعومه)

۲

قاعده الیقین:

در مواردی که ابتدا به چیزی در یک مقطع زمانی یقین داریم، سپس به همان چیز در همان مقطع زمانی شک کنیم (**شک ساری**)

مثال: مثلا به عدالت زید در روز جمعه یقین داشتیم سپس در روز شنبه به عدالت زید در همان روز جمعه شک می کنیم

در قاعده یقین، شک را باید از زمان شک به بعد از آن ساری بدانیم ولی اثر آن در گذشته سرایت نمی کند لذا در مثال مذکور شک در عدالت زید در روز جمعه به نمازی که روز جمعه پشت سر آن خوانده ایم لطمه ای نمی زند، اما از زمان شک به بعد نمی توان آثار عادل بودن را بر او مترتب کرد.

۳

تفاوت های قاعده استصحاب و یقین:

۱) در قاعده یقین، شک به خود متیقَّن تعلق می پذیرد اما در استصحاب شک به بقای متیقَّن

۲) در قاعده یقین متعلق یقین با متعلق شک یکسان است و به همان یقین سابق شک سرایت می کند، اما در استصحاب، متعلق یقین حدوث چیزی است و متعلق شک بقای آن چیز است لذا یکسان نیستند (البته متحد بالذات هستند ولی متفاوت با لجهاتند). یعنی در استصحاب یقینی داریم که در زمان خودش غیر متزلزل است و در زمان دیگری نسبت به ادامه آن شک داریم اما در قادعه یقین، یک یقین متزلزل داریم که در زمان دیگر نسبت به خود آن یقین شک می شود.

۳) در قاعده یقین، چون متعلق یقین و شک یکسان است لذا می توان گفت شک ناقض تکوینی یقین است اما در موارد استصحاب اینگونه نیست؛ به تعبیر دیگر می گویند استصحاب مبنی بر فراغ از ثبوت حالتی است که اثباتش مراد است اما در قاعده یقین نمی توان گفت از ثبوت یقین در حالت سابق فارغ شده ایم.

۴) در استصحاب، زمان شک و یقین در زمان جاری یکسان است اما متعلق شک و یقین در دو زمان مختلف هستند ولی در قاعده یقین، زمان شک و زمان یقین مختلف است حال آنکه متعلق شک و یقین یکسان است.

مثال: در مثال فوق در استصحاب الان یقین دارم به عدالت زید در روز جمعه و همین الان شک دارم به عدالت زید در روز شنبه اما در قاعده یقین، روز جمعه یقین دارم به عدالت زید در روز جمعه و الان شک دارم به عدالت زید در همان روز جمعه

۴

شباهت قاعده استصحاب و یقین: در وجود یقین و شک

۵

قاعده المقتضی و المانع:

قاعده ای که در آن به هنگام احراز مقتضی و شک در وجود مانع، بنابر نبود مانع و ثبوت مقتضا گذاشته می شود

مثال: مثلاً دیدیم که ماری زید را گزید که نیش او مقتضی مرگ است ولی بعد از آن شک کردیم که آیا به طبیب مراجعه کرد و پادزهر آن را گرفت یا نه(شک در مانع) در این جا بنابر ثبوت مقتضا، یعنی مرگ زید گذاشته می شود.

۶

تفاوت قاعده استصحاب و مقتضی و مانع: یقین و شک در این قاعده به دو امری که بالذات متفاوتند تعلق می گیرد (یعنی متعلق شک و یقین دو چیز مختلف است)، اما متعلق یقین و شک در استصحاب بالذات یکی است گرچه بالجهات متفاوت است.

۷

شباهت قاعده استصحاب و مقتضی و مانع: در وجود یقین و شک

۸

خلاصه آن که در قاعده مقتضی و مانع، متعلق یقین و شک دو چیز متفاوت بالذات و در استصحاب دو چیز متحد بالذات و متفاوت بالجهات و در قاعده یقین کاملاً متحد هستند.

سه قاعده مذکور در حیثیت کشف نوعی نیز تفاوت دارند. حیثیت کشف نوعی:

- در استصحاب: بر اساس این نکته است که، «آنچه حادث می گردد غالباً باقی می ماند»
- در قاعده یقین: بر اساس این نکته است که، «یقین غالباً به خطا نمی رود»
- در مقتضی و مانع: بر اساس این نکته است که، «مقتضیات نافذ و موثر در معلولات خود هستند.» یا اینکه در اکثر موارد مقتضی ها برای ایجاد معلول با مانع رو به رو نمی شوند.

تعارض
(۱۸۳)

۱

تعارض میان دو دلیل محرز عبارت است از تنافی میان **مدلول آن دو دلیل** به گونه ای که معلوم گردد هر دو مدلول با هم نمی توانند در واقع ثابت باشند.
دقت کنید تعارض دو دلیل در مرحله جعل است نه فعلیت و مجعول.

۲

انواع تعارض
- تعارض میان دو یا چند دلیل محرز
  - تعارض بین دو دلیل شرعی لفظی
  - تعارض بین یک دلیل شرعی لفظی و یک دلیل عقلی
  - تعارض بین دو دلیل عقلی
- تعارض میان دو اصل عملی
- تعارض میان یک دلیل محرز و یک اصل عملی

۳

در میدان تعارض، فرض این است که دو دلیلی که فی نفسه حجت هستند، در تعارض وارد می شوند و اگر دلیلی حجت نباشد اساسا در میدان تعارض وارد نمی شود

مثال

مثلا اگر خبر واحد از غیر ثقه داشتیم که با دلیلی محرز متعارض بود، اساسا آن دلیل غیر ثقه را بدلیل عدم حجّیّت به میدان تعارض وارد نمی کنیم.

۴

نکته مهم این است که تعارض حتما بین امارات اتفاق می افتد و بین اصول عملیه اتفاق نمی افتد زیرا گفتیم تعارض تنافی بین مدلول دو دلیل است و این دلیل اماره است که کاشف است و مدلول دارد در حالی که اصل عملیه مدلولی ندارد که بخواهد تعارض کند. بله وقتی یک اصلی ترخیص می دهد و اصل دیگر تنجیز می دهد، نتیجه این دو با هم منافات دارند که این هم البته بدلیل این است که این اصل خود مدلول روایتی و دلیل محرز است. مثلا استصحاب مدلول لا تنقض الیقین بالشک است و یا برائت مدلول رفع عن امتی ما لا یعلمون است. پس باز تعارض بین دو اماره شد یعنی بین دلیل دال بر استصحاب و دلیل دال بر برائت

دلیل تعارض در روایات
(۱۸۴)

۱

علل تعارض در کلام اهل بیت

۱) تقطیع روایات توسط محدثین: محدثین و مؤلفین، گاه روایات را تقطیع کردند و این به تعارض انجامید.

مثال

مثلا اهل سنت از رسول خدا (ص) نقل می کنند: ان الله خلق آدم علی صورته و ضمیر (صورته) را به الله بر می گردانند و از همین روایت و امثال آن به تشبیه و تجسیم قائل می شوند. راوی می گوید که من این مطلب را به امام هشتم (ع) عرضه کردم و امام فرمودند: حدیث چنین نیست بلکه دو نفر بودند که به یکدگر فحش می دادند و یکی به دیگری گفت: خداوند بر تو و بر کسی که صورتش مثل توست لعنت فرستد. رسول خدا (ص) به آن فرد تذکر داد و فرمود: فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ یعنی خداوند حضرت آدم را نیز مانند او خلق کرده است (نه صورت خداوند)

۲) تفاوت در عرف راوی:

مثال

مثلا مکی ها اصطلاحاتی به کار می بردند که با اصطلاحات عراقی ها فرق داشت. مثلا کر در اصطلاح حجازی ها ششصد رطل است ولی در اصطلاح عراقی ها هزار و دویست رطل است. گاه راوی ای مانند ابن ابی عمیر که عراقی و اهل بغداد است با یک واسطه که او هم عراقی بوده است از امام علیه السلام سؤال می کند که مقدار کر چقدر است و امام که می داند او اهل عراق است به مقیاس آنها جواب داده و می فرماید: هزار و دویست رطل. ولی وقتی محمد بن مسلم که اهل طائف و مکی است همان سؤال را می پرسد امام علیه السلام می فرماید: ششصد رطل. حتی در روایت دیگری سخن از نهصد رطل به میان آمده است که آن به اصطلاح مدنی ها می باشد.

۳) جعل و تزویر در روایات:

مثال

دشمنان اهل بیت مخفیانه کتاب های اصحاب ائمه را به عنوان عاریه و استفاده می گرفتند و آن را استنساخ می کردند و در لا به لای آن روایات جعلی و باطل را اضافه می کردند. افرادی چون سعید بن مغیره، ابو زینب اسدی در رأس این افراد قرار داشتند. امام صادق علیه السلام در مورد این دو نفر می گوید که آنها کتاب شاگردان پدرم (امام باقر علیه السلام) را می گرفتند و از آن نسخه برداری می کردند و در آن، روایات باطل را وارد می کردند.

۴) نقل به معنا:

مثال

یکی از آفت های تعارض، نقل به معنا است. البته راویان مقید بودند که خطبه های اهل بیت را به عین عبارت بنویسند از این رو خطبه های امیر مؤمنان علی علیه السلام را پای منبر می نوشتند. یا بعضی از روات مانند زراه مقید بودند که عین الفاظ امام علیه السلام را در محضر آنها مکتوب کنند. با این حال بعضی از روات چنین نمی کردند و روایات اهل بیت را به معنا نقل می کردند. مثلا در روایت است که راوی از حضرت می پرسد، مردی است که زنی را گرفته و هنوز با او دخول نکرده و قبل از آن شوهر از دنیا رفته است. آیا مهر او تمام است یا نصف؟ امام علیه السلام می فرماید: باید تمام مهر را داد و فقط طلاق قبل از دخول است که موجب نصف شدن مهر می شود. راوی می گوید: از شما نقل شده است که موت نیز موجب نصف شدن مهر است. امام علیه السلام فرمود: از من اشتباه نقل کرده اند. (وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، ج۲۱، ص۳۳۳، أبواب المهور، باب۵۸، شماره۲۷۲۲۵، ط آل البیت.)

۵) عدم آشنایی کامل به زبان عربی

مثال

بعضا راوی لغت عربی را به خوبی نمی دانسته و در نتیجه روایت را خوب نقل نکرده است. مثلا عمار بن موسی ساباطی اهل ساباط در نزدیکی بغداد است که فارسی زبان بوده است و عربی را به خوبی نمی دانسته است. به همین دلیل غالبا، روایات او متزلزل است و انسان با زحمت می تواند روایاتی که او نقل می کند را متوجه شود. بنا بر این اگر کسی دید که روایات او با سایر روایات ناسازگار است باید آن را رها کند. بر این اساس شیخ طوسی در مورد او می گوید که ما به روایاتی که فقط عمار آن را نقل می کند عمل نمی کنیم.

۶) تقیه برای حفظ دماء شیعیان

مثال

چنان‌که سالم بن حذیفه می‌گوید: من نزد امام صادق(علیه السلام) بودم که شخصی آمد و پرسید: بسا داخل مسجد می‌شوم، درحالی‌که بعض اصحاب ما نماز ظهر و بعض دیگر نماز عصر می‌خوانند. امام فرمود: «من به آنها دستور داده‌ام که عده‌ای نماز ظهر بخوانند و در همان زمان، عده دیگر نماز عصر بخوانند؛ زیرا اگر یکسان عمل کنند، شناخته شده و دستگیر خواهند شد.» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۳۷)

مثال

زراره می‌گوید: از امام باقر(علیه السلام) سؤالی پرسیدم و آن حضرت جواب دادند. مرد دیگری آمد و همان سؤال را از امام پرسید، ولی ایشان پاسخی متفاوت به او فرمود و مرد سومی با همان سؤال خدمت امام(علیه السلام) رسید و جواب سومی دریافت کرد. زراره می‌گوید: از امام(علیه السلام) سؤال کردم که علت این کار چیست؟ حضرت جواب می‌دهند: «ای زراره! این عمل برای ما خیر و موجب بقای شما می‌باشد. اگر شما بر یک امر متفق باشید، دشمنانتان قصد شما را نموده و بقای شما و ما را مختل می‌کنند.» (صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۹۵)

۶) اشتباه غیر عمدی راوی در فهم روایت و نقل اشتباه

مثال

مثلا امیرالمومنین در وصف برخی راویان که منشا اختلاف در روایات هستند می فرمایند: «کسی که چیزی از پیغمبر خدا (ص) شنیده ولی آن را آنگونه که هست درنیافته و به اشتباه افتاده، قصد و تعمد بر دروغ ندارد ولی این دستور ناقص را در دست دارد، بدان معتقد است و بدان عمل می کند و هم آن را روایت می کند و می گوید: آن را از رسول خدا (ص) شنیدم، اگر مردم بدانند به غلط دریافته آن را نپذیرند و خود او هم اگر بداند غلط دریافته آن را رها می کند» (کافی، ج۱، کتاب فضل علم، باب اختلاف احادیث، ح ۲)

۷) اشتباه غیر عمدی راوی در عدم نقل کامل مطالب

مثال

مثلا امیرالمومنین در وصف برخی راویان که منشا اختلاف در روایات هستند می فرمایند: «کسی که از رسول خدا فرمانی شنیده و سپس آن حضرت آن را لغو کرده و غدقن نموده ولی او نفهمیده، یا شنیده پیغمبر (ص) از چیزی نهی کرده ولی باز بدان امر کرده و او ندانسته منسوخ را حفظ کرده و ناسخ را فرا یاد نیاورده، اگر بداند منسوخ است ترکش کند» (کافی، ج۱، کتاب فضل علم، باب اختلاف احادیث، ح ۲)

۸) پاسخ اهل بیت به راوی در حد فهم او

مثال

مثلا منصور بن حازم گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: مرا چیست که از شما مسأله ای پرسم و به من جوابی دهید و دیگری نزد شما آید و همان مسأله را پرسد و جواب دیگری به وی می دهید؟ فرمود: ما به مردم به ملاحظه بیش و کم (بر اساس درکشان) جواب دهیم.» (کافی، ج۱، کتاب فضل علم، باب اختلاف احادیث، ح ۳)

۷) اشتباه در استنساخ و نقل از کتابی به کتاب دیگر

اقسام تعارض میان دو دلیل محرز (۱۸۵)

۱ فرض اولیه: هر دلیل شرعی به فرض تام السند و معتبر بودن بعنوان دلیل در میدان تعارض وارد می شود و در غیر اینصورت از اول کنار گذاشته می شود

۲ دلیل محرز

- عقلی
  - ۳ قطعی
    - تعارض با دلیل شرعی قطعی
      - محال است زیرا لازمه آن این است که عقل حکم به تکذیب و تخطئه معصوم کند که باطل است
      - نتیجه: بنابراین یا در طرف دلیل لفظی اشکال است یا در طرف دلیل عقلی و حتما یکی از ایندو قطعی نیست و قطعی پنداشته شده
      - قاعده کلی: هرگونه تعارض میان نصوص شرعی قطعی الدلاله با ادله عقلی محال است
    - تعارض با دلیل عقلی قطعی دیگر
      - تعارض دلیل عقلی قطعی با دلیل عقلی قطعی دیگر نیز محال است؛ چون نتیجه اش تناقض در احکام قطعی عقل است وبه معنای قطع به وقوع متنافیین است که محال است
      - جمع: حتما در یک یا هردو طرف اشتباه کرده ایم و غیر قطعی را قطعی پنداشته ایم. اگر یکی قطعی بود، دیگری را ساقط می کنیم.
    - تعارض با دلیل شرعی (یا عقلی) غیر قطعی
      - دلیل عقلی قطعی در هر صورت بر معارض خود مقدم می شود و هر دلیل دیگر را (اعم از اطلاق اخبار یا آیات را) از حجیّت می اندازد. دلیل شرعی ظنی سه حالت دارد:
        - دلالت ظنی و سند ظنی (مانند خبر واحد)
          - به هنگام تعارض با حکم عقلی قطعی، در دلالت آن تصرف می کنیم نه در سند
          - مثال: یا مثلا اگر دلیل عقلی قطعی بر عدم تحریف قرآن موجود باشد، روایاتی که دلالت بر تحریف قرآن می کند در صورت عدم وجود تفسیر و تأویل مناسب از حجیّت ساقط می شود.
        - دلالت قطعی اما سند ظنی
          - به هنگام تعارض با حکم عقلی قطعی، در صدور خبر تردید می کنیم وآن را از اساس ساقط می کنیم.
          - مثال: مثلا استحاله تکلیف به غیر مقدور، دلیل عقلی قطعی است لذا هر دلیل محرز دیگری که بر تشریع تکلیف به غیر مقدور دلالت کند حجت نیست.
        - دلالت ظنی و سند قطعی (مانند قرآن)
          - چون دلیل عقلی قطعی است، قطع در برابر ظن مقدم است
          - جمع: از معنای ظاهر دلیل لفظی دست برمی داریم و به قرینه قطعی عقلی می فهمیم خلاف ظاهر اراده شده است.
          - مثال: عقل می گوید خداوند شبیه چیزی نیست. قرآن می فرماید «یداه مبسوطتان» که در تعارض است ولی دلیل لفظی نص نیست و خلاف ظاهرش کنایه از قدرت الهی است.
  - ۴ غیر قطعی
    - تعارض با دلیل عقلی یا شرعی دیگر
      - دلیل عقلی غیر قطعی فی نفسه حجت نیست تا با ادله دیگر که حجت هستند معارضه؛ چون فرض آن است که در میدان تعارض، دو دلیلی که فی نفسه حجت هستند وارد می شوند.
- ۵ شرعی
  - تعارض بین دو دلیل شرعی غیر لفظی
  - تعارض بین یک دلیل شرعی لفظی و یک دلیل شرعی غیر لفظی
  - تعارض بین دو دلیل شرعی لفظی
    - ۷ **صورت مهم و مورد بحث ما، اما هر سه این حالتها مبتلا به ما است.**

۶ دقت کنید که دلیل غیر لفظی مثل فعل امام هم می تواند با دلیل لفظی تعارض داشته یا باعث مثلا قرینه شود. دلیل لبی عقلی هم این توانایی را دارد. مثلا اگر دلیل لفظی «لا تصل فی الحمام» داشتیم، بعد دیدیم امام(ع) در حمام نماز خواندند، می فهمیم لا تصل فی الحمام حمل بر کراهت می شود.

اقسام تنافی بین دو دلیل شرعی لفظی (۱۸۶)

۱ مقدمه: دلیل شرعی لفظی متکفل بیان جعل است نه بیان مجعول. جعل به مجرد تشریع حکم توسط مولی ثابت می شود؛ ولی تحقق مجعول متوقف بر تحقق قیود و شروط جعل در خارج است و ربطی به مدلول دلیل ندارد.

۲ تنافی بین دو دلیل شرعی لفظی، همیشه از نوع تعارض نیست و سه حالت کلی دارد:

۳ ۱) تنافی میان دو جعل که خود دو نوع است: (تعارض)

- **تنافی بالذات یا بالاصاله:** زمانی که بین دو مدلول تناقض باشد یا تضاد باشد، مثل وجوب و عدم وجوب(تناقض) یا مثل وجوب و استحباب (تضاد)
  - مثال: مانند اینکه یک جعل بگوید حج بر مستطیع واجب است و دیگری بگوید حج بر مستطیع واجب نیست
- **تنافی بالعرض:** در مواردی که دو مدلول ذاتا با هم تعارض ندارند، اما به دلیل یک علم اجمالی که از خارج داریم می دانیم که فقط یکی از این دو حکم می تواند جعل شود، تنافی ایجاد می شود
  - مثال: مثلا چون ما از خارج می دانیم که در ظهر روز جمعه یک نماز بیشتر واجب نیست (یا نماز ظهر یا نماز جمعه) آنگاه اگر دو روایت داشته باشیم که یک بگوید نماز ظهر در ظهر جمعه واجب است و دیگری بگوید نماز جمعه واجب است، این دو روایت با هم تنافی در مرحله جعل دارند به صورت بالعرض و نه بالذات چون ذاتا وجوب هر دو آنها منافاتی ندارد.
- محل بحث تعارض در هر دو حالت بالذات و بالعرض

۴ ۲) تنافی میان دو مجعول: (حالات ورود)

ورود به معنای این است که یکی از ادله توسعه یا تضییق حقیقی در موضوع دلیل دیگر بدهد که به این معنا **ورود از انواع تعارض نیست** چرا که دلیل وارد بر دلیل دیگر در مقام جعل تعارض ندارند، در مرحله مجعول و فعلیت تعارض دارند در حالیکه در تعریف تعارض گفتیم، تعارض در مرحله جعل است نه فعلیت و مجعول. یعنی فقط دلیل وارد فعلی می شود و دلیل مورود فعلی نمی شود.

بحث ورود (یعنی ورود دلیلی بر دلیل دیگر) اساسا از باب تعارض خارج است.

ورود، خود دو نوع است:

- گاه دلیل وارد موضوع دلیل مورود را حقیقتا نفی و تضییق می کند
  - مثال: مانند آن که دلیل محرز قطعی، موضوع ادله اصول عملی را، که «شک» باشد، نفی می کند.
- و گاه دلیل وارد، فردی برای موضوع دلیل مورود ایجاد می کند
  - مثال: مولی می گوید اکرم کل عالم، بعد اگر زید جاهل را عالم کنیم، موضوع جدیدی برای این حکم درست می شود. حتی با ورود می شود موضوع یک حکم دیگر از بین برود .یا مثلا موضوع حکم عقل به لزوم امتثال، قطع است یا آنچه مولی تعبدا حجت کند، بعد وقتی شارع می گوید خبر ثقه حجه، حقیقتا یک موضوع برای حکم عقل به لزوم امتثال ایجاد می کند.

۵ در حالات ورود، فعلیت یافتن هر دو مجعول با هم ممکن نیست

تفصیلات ورود، صفحه ۱۸۷

در حالت ورود، دلیلی(دلیل وارد) که موضوع دلیل دیگر(دلیل مورود) را نفی می کند را مقدم می کنیم. بر هر دو دلیل مورد و وارد اثر شرعی مترتب است و مستقلا حکم شرعی هستند.

۶ ۳) تنافی میان امتثال دو حکم مجعول: (حالات تزاحم)

به این معنا که امتثال هر دو با هم ممکن نیست. اینجا بر خلاف حالت ورود، هر دو مجعول می توانند فعلیت پیدا کنند

مثل حالات دو امر به دو ضد به شکل ترتب به گونه ای که امر به هر یک از دو ضد، مقید به ترک ضد دیگر است. اینجا بر خلاف حالت دوم هر دو مجعول می تواند فعلیت پیدا کند و این در صورتی است که در حالت ترتب مکلف هر دو ضد را ترک کند.

در حالت تزاحم دلیلی که اهم است بر آنکه اهمیت کمتر دارد مقدم است و اگر مساوی در اهمیت باشند برای مکلف در تقدیم هر کدام تخییر است.

۷ تشابه و تفاوت تعارض و تزاحم:

تزاحم و تعارض در ظاهر شبیه به هم می باشند لذا باید بخوبی تفاوتهای آنها از هم بیان شود تا بتوان آنها را از هم تشخیص داد

تشابه ها:

- در هر دو مورد، اجتماع هر دو حکم در فعلیت غیر ممکن است. یعنی در مقام فرمانبرداری از شارع نمی توان هر دو دلیل را امتثال کرد.

تفاوت ها:

- تعارض، حالت و وضعیت دو دلیل نسبت به هم است در حالیکه تزاحم حالت و وضعیت دو حکم در برابر هم است.
- تعارض میان دو دلیل، در مرحله تشریع و جعل است ولی تزاحم میان دو حکم در مرحله اجرا و امتثال است.
- در تزاحم، هر دو حکم متزاحم دارای ملاک هستند ولی در دو دلیل متعارض، حداقل یکی از آنها دارای ملاک نیست.
- در تعارض یک دلیل حق است و دلیل دیگر باطل، اما در تزاحم هر دو دلیل حق هستند اما مکلف قادر به انجام هر دو نیست
- در تزاحم، برخورد دو دلیل تنها در محدوده ی دو حکم الزامی تحقق می یابد اما تعارض تنها به احکام الزامیه اختصاص ندارد بلکه در بعضی موارد یک دلیل مستحب با یک دلیل مباح با هم تعارض می کنند.
- در تزاحم، دلیل اهم اخذ می شود و اگر طرفین مساوی بودند همه فقها قائل به تخییر هستند اما راه حل رفع تعارض ابتدا جمع عرفی، بعد اعمال مرجحات و در انتها تساقط است.

۸ صدور دو مجعول بطور همزمان در حالت ۲ و ۳ ممکن است. موارد ۲ و ۳، از چهارچوب بحث تعارض ادله خارج هستند و احکام تعارض بر آنها جاری نمی شود؛ زیرا فعلیت مجعول و به طریق اولی امتثال تکلیف مجعول، خارج از مدلول دلیل است و همانطور که بیان شد تعارض یعنی تنافی میان مدلول دو دلیل که به دو جعل منحصرمی شود؛ برای این که مدلول دلیل فقط جعل است. خلاصه تعارض میان دو دلیل عبارت است از: تنافی میان دو مدلول دو دلیل که به جهت تضاد میان دو جعلی که مفاد دو دلیل می باشد، پدید می آید.

ورود و انواع آن
(۱۸۷)

۱

گفتیم ورود بر دو نوع است:

گاه دلیل وارد موضوع دلیل مورود را حقیقتا نفی و تضییق می کند

و گاه دلیل وارد، فردی برای موضوع دلیل مورود ایجاد می کند

در نحوه تضییق، بطور کلی می توان گفت هر گاه در موضوع یک دلیل، عدم فعلیت مفاد دلیل دیگری اخذ شود، بین اینها اساسا تعارضی در مرحله جعل وجود ندارد زیرا با فعلیت دلیل دوم، دلیل اول از حجیّت می افتد چون فعلیت دلیل اول متوقف است بر عدم فعلیت دلیل دوم. مثل اینکه شارع بگوید وقتی ادای نذر بر تو واجب است که واجب دیگری بر گردن تو نباشد .اما بطور کلی ورود یک دلیل بر دیگری به جهت تضییق و رفع موضوع دلیل دیگر به سه نحو است:

۱) برخی مواقع بخاطر «**فعلیت واقعی موضوع**» یک دلیل، موضوع دلیل دیگر بر داشته می شود. مثلا اگر عقدی ببندیم، نباید موضوع عقد حرام باشد، حکم فعلیت حرمت موضوع بر حکم وفای به عقود وارد می شود.

۲) در برخی موارد «**وصول حکم فعلی**» باعث برداشته شدن موضوع دلیل دیگر می شود. مثلا تقدم و ورود ادله احکام ظاهریه نسبت به دلیل قرعه. دلیل قرعه می گوید القرعه لکل امر مشکل هر جا مشکلی بود باید قرعه بزنید. لذا ابتدا که ما شک داریم نسبت به نجاست یک ظرف، طبق دلیل قرع باید قرعه بیندازیم ببینیم نجس است یا پاک است. اما وقتی استصحاب داریم یا اصاله الطهاره داریم، اماره یا اصلی می آید، این را از شبهه و مشکل بودن خارج می کند و از موضوع قرعه بودن خارج می کند.

۳) جایی که «**امتثال حکم یک دلیل**» باعث برداشته شدن دلیل دوم می شود مثل واجب ترتبی یا اهم و مهم. یعنی امتثال نجات یک غریق، وارد بر نجات دادن غریق دوم یا وجوب نماز خواندن می شود.

۲

توارد ممکن است دوطرفه باشد. البته برخی مواردش معقول است و در برخی موارد غیر معقول. که سه حالت است:

حالت اول اینکه توارد دو طرفه معقول باشد و دو طرف بر هم اثر می گذارند یعنی هم اولی موضوع دومی را بر می دارد، هم دومی موضوع دلیل اول را بر می دارد. یعنی مواردی است که هر کدام از دو دلیل متوقف بر عدم جعل دیگری است .مثل اینکه فردی نذر می کند ظهر روز عرفه کربلا باشد، از طرفی در همان سال مستطیع می شود.

در اینجا استطاعت بر حج مشروط به این است که واجب دیگری بر گردن ما نباشد، از طرفی وجوب ادای نذر هم در جایی است که واجب دیگری بر گردن ما نباشد. در اینجا هر کدام بخواهد فعلی شود موضوع دیگری را بر می دارد، لذا هیچکدام فعلی نمی شوند. اینجا تعارضی وجود ندارد چون در مرحله جعل نیست، ورود است.

حالت دوم حالتی از توارد است که معقول است ولی یکی از دلیل ها وارد است و زمانی است که دلیل اول مقید به عدم ثبوت و فعلیت دلیل دوم است و دلیل دوم مقید به عدم امتثال دلیل اول است. در این موارد دلیل دوم همیشه دلیل وارد است و مقدم می شود .مثلا وجوب حج مقید به عدم امتثال نذر است اما وجوب نذر مقید به عدم فعلیت حج است

در اینصورت در فرض عدم امتثال نذر که حج فعلی می شود و نذر اساسا برداشته می شود. در فرض امتثال نذر هم دور پیش می آید، زیرا زمانی امتثالش واجب است که بخواهیم امتثالش کنیم چون اگر نخواهیم امتثالش کنیم که گفتیم وجوبش برداشته می شود.

حالت سوم که غیر معقول است حالتی است که هر کدام از دو دلیل مقید به عدم حکم فعلی یعنی عدم فعلیت دیگری باشد. مثال حالت سوم این است که بگویند شما در صورتی باید مسابقه بدهی که اول بشوی. در اینصورت هیچکس مسابقه نخواهد داد چون فعلی شدن مسابقه من مشروط به اول نشدن دیگران است و لذا آنها اساسا مسابقه نخواهند داد. یا مثل اینکه فعلیت حج متوقف بر عدم فعلیت نذر باشد و فعلیت نذر متوقف بر عدم فعلیت حج باشد.

این غیر معقول است چون فعلیت نذر متوقف بر عدم فعلیت حج است و عدم فعلیت حج هم متوقف بر فعلیت نذر است که دور است و غیر ممکن لذا بازگشت این به تعارض است و صرف اراده اینها با هم از ناحیه مولی ناممکن است. لذا باید این را ذیل بحث تعارض، بحث کرد. دقت کنید در ترتب هر طرف متوقف بر عدم امتثال دیگری است اما اینجا متوقف بر عدم فعلیت دیگری است .

۳

تفاوت حالت سوم با حالت اول این است که در اولی بحث از جعل است نه فعلیت، دو حکمی است که جعل شده ولی هیچگاه منجر به فعلیت نمی شوند، جعلی که فعلی نشودش لغو باشد ولی دور و محال نیست.

تفاوت حکومت و ورود (۱۸۸)

۱

قبلا درباره حکومت صحبت کردیم (۰۰۵). دلیل حاکم از این نظر به دلیل وارد مشابهت دارد که هر دو موجب توسعه یا تضییق دایره موضوع دلیل دیگر می شوند؛ ولی علی رغم این مشابهت اختلافی اساسی دارند.

دقت کنید که توسعه در «حکم»، جعل مستقل است اما توسعه در موضوع، توسط ورود یا حکومت محقق می شود.

۲

تفاوت حکومت و ورود:

۱) **جنبه نظارت**: دلیل حاکم همیشه ناظر به دلیل محکوم است و این جنبه نظارت در آن شرط است یعنی اگر دلیل محکوم را برداریم دلیل حاکم لغو است. اما در دلیل وارد، دلیل مورود اگر نباشد خود دلیل وارد معنا دارد و دلیل وارد نیاز نیست نظارت بر مورود داشته باشد.

۲) **توسعه/تضییق حقیقی یا تعبدی**: دلیل حاکم به لسان تعبد و تنزیل موجب توسعه یا تضییق موضوع دلیل محکوم می شود؛ ولی دلیل وارد حقیقتا موجب توسعه و تضییق موضوع دلیل مورود می شود. در حقیقت چون در دلیل وارد، موضوع حقیقتا نفی نمی شود یا اضافه می شود لازم نیست هیچگونه نظارتی وجود داشته باشد چون وارد و مورود هر کدام مستقل هستند و حکم شرعی هستند.

مثال

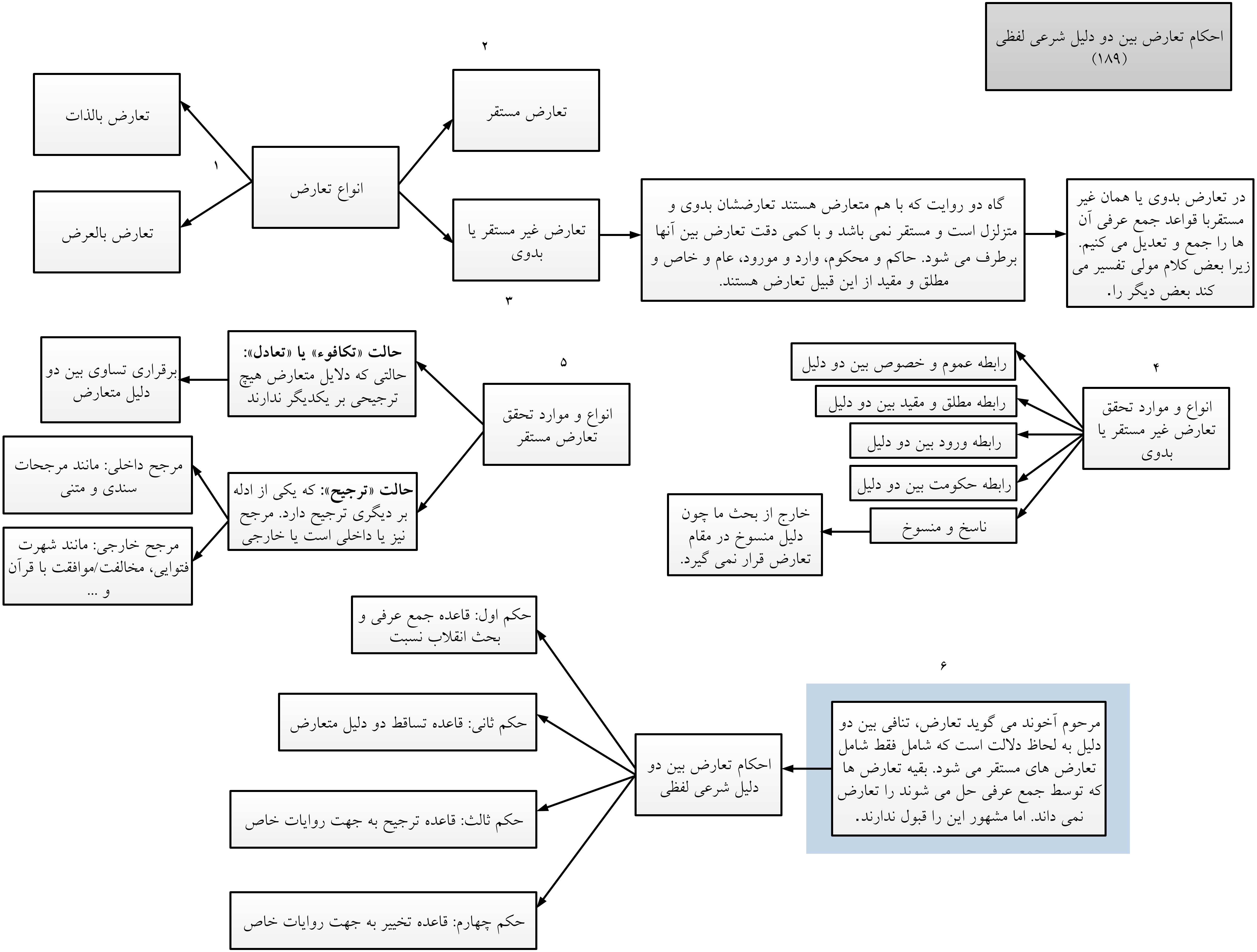
مثلا اگرمولی بگوید «اکرم کل عالم» حکومت مثل این است که مولی بگوید «المتقی عالم» (تعبدا موضوع ایجاد می شود). ورود مثل این است که ما فرد متقی را واقعا با علم آموزی عالم کنیم تا حقیقتا فردی برای موضوع ایجاد شود.

۳) **اثر مستقل داشتن**: دلیل حاکم، خود در بیان حکم شرعی نیست و اثری برش مترتب نیست و فقط توضیح می دهد لذا بدون دلیل محکوم لغو است مثلا جمله « لاربابین الوالد و ولده» یا « المتقی عالم» به تنهایی هیچ اثری ندارد. در حالی که در حالت «ورود» حکم وارد و مورود هر دو مستقلا حکم شرعی هستند؛ مثلا اگرحکمی بگوید «نماز جمعه واجب است» بعد حکم دیگری بگوید «هر وقت حکمی واجب شد صدقه بدهیم» این هر دو مستقلا حکم شرعی هستند و هر دو مستقلا اثر برشان مترتب است.

۴) در «ورود» یک جاعل می تواند دلیل وارد بر حکم جاعل دیگری بیاورد مثلا شارع می تواند دلیل وارد بر حکم عقل بیاورد اما در حکومت اینگونه نیست یعنی دلیل حاکم و محکوم باید حتما توسط یک جاعل جعل شوند .

۳

بین دلیل وارد و دلیل مورود، هم رتبگی وجود ندارد. بین دلیل حاکم و محکوم هم، هم رتبگی وجود ندارد. اما دلیل عام و خاص هم رتبه هستند


احکام تعارض بین دو دلیل شرعی لفظی (۱۸۹)
۱
انواع تعارض
تعارض بالذات
تعارض بالعرض
۲
تعارض مستقر
تعارض غیر مستقر یا بدوی
۳
گاه دو روایت که با هم متعارض هستند تعارضشان بدوی و متزلزل است و مستقر نمی باشد و با کمی دقت تعارض بین آنها برطرف می شود. حاکم و محکوم، وارد و مورود، عام و خاص و مطلق و مقید از این قبیل تعارض هستند.
در تعارض بدوی یا همان غیر مستقربا قواعد جمع عرفی آن ها را جمع و تعدیل می کنیم. زیرا بعض کلام مولی تفسیر می کند بعض دیگر را.
۴
انواع و موارد تحقق تعارض غیر مستقر یا بدوی
رابطه عموم و خصوص بین دو دلیل
رابطه مطلق و مقید بین دو دلیل
رابطه ورود بین دو دلیل
رابطه حکومت بین دو دلیل
ناسخ و منسوخ
خارج از بحث ما چون دلیل منسوخ در مقام تعارض قرار نمی گیرد.
۵
انواع و موارد تحقق تعارض مستقر
حالت «تکافوء» یا «تعادل»: حالتی که دلایل متعارض هیچ ترجیحی بر یکدیگر ندارند
برقراری تساوی بین دو دلیل متعارض
حالت «ترجیح»: که یکی از ادله بر دیگری ترجیح دارد. مرجح نیز یا داخلی است یا خارجی
مرجح داخلی: مانند مرجحات سندی و متنی
مرجح خارجی: مانند شهرت فتوایی، مخالفت/موافقت با قرآن و ...
۶
مرحوم آخوند می گوید تعارض، تنافی بین دو دلیل به لحاظ دلالت است که شامل فقط شامل تعارض های مستقر می شود. بقیه تعارض ها که توسط جمع عرفی حل می شوند را تعارض نمی داند. اما مشهور این را قبول ندارند.
احکام تعارض بین دو دلیل شرعی لفظی
حکم اول: قاعده جمع عرفی و بحث انقلاب نسبت
حکم ثانی: قاعده تساقط دو دلیل متعارض
حکم ثالث: قاعده ترجیح به جهت روایات خاص
حکم چهارم: قاعده تخییر به جهت روایات خاص

حکم اول: قاعده جمع عرفی (۱۹۰)

۱ ابن ابی جمهور احسایی[۱] [۲] [۳]قاعده ای اختراع کرده است و آن اینکه: «الجمع مهما امکن اولی من الترک». یعنی باید تا آنجا که می شود بین دو روایت جمع کرد زیرا در این صورت به هر دو دلیل عمل کرده ایم ولی اگر جمع نکنیم یا باید هر دو را کنار بگذاریم و حال آنکه یکی از آنها متضمن حکم واقعی و حکم شارع است و یا باید یکی را ترک کنیم که این از باب ترجیح بلا مرجح است.این قاعده خوب است ولی تنها در تعارض غیر مستقر کاربرد دارد نه در تعارض مستقر

قاعده جمع عرفی: حاصل این قاعده آن است که، هر گاه دو دلیل به ظاهر متنافی از سوی شارع صادر شود و یکی از آن دوَ عُرفاً قرینه بر تفسیر دیگری باشد، تعارض مستقر نخواهد بود و باید میان دو دلیل جمع کرد و آن دلیلی را که قرینه بر تفسیر دلیل دیگر است، مقدم داشت.

به تعبیر دیگر هر ظهور کلامی حجت است به شرطی که مولی کلامش را بعد از آن تفسیر نکند و اگر بیاورد باید جمع کنیم. قاعده جمع عرفی مبتنی بر قرینیت است حال یا با لفظ اَعنی می آید یا سیاقی که عرف دال بر قرینیت می بیند مثل خاص و عام بودن

این درحقیقت قاعده تقدیم قرینه بر ذوالقرینه است به این معنا که کاری کنیم که به هر دو دلیل عمل شود مانند عمل به خاص در افراد خاص و عمل به عام در بقیه افراد

تعارض غیر مستقر

۲ این که متکلم یکی از دو کلامش ر ا برای تفسیر مقصودش از کلام دیگر مهیا سازد، به دو شکل است:

حاکم و محکوم (حکومت تفسیری)

۳ **مهیا ساختن شخصی**: یعنی خود شخص متکلم، کلامی را قرینه بر تفسیر کلام دیگر قرار دهد که خود بر دو نوع است:

۴ ۱) **تصریح از سوی متکلم**: بدین صورت که متکلم در کلام خویش به صراحت می گوید مقصودم از کلام سابق من چنان بود.

مثال: مثلا از عبارت «أی» یا «یعنی» یا «اعنی» استفاده کند یا صریحا امام منظور خود را بیان فرماید. مثل اینکه امام بفرمایند خدایا من را به برادرانم برسان، بعد اصحاب بپرسند مگر برادران شما کیانند و سپس امام تفصیل بفرمایند.

۵ ۲) **فهم ناظر بودن از ظهور کلام**: از ظهور کلامش فهمیده می شود که این کلام ناظر به کلام سابق است.

یعنی در اینجا متکلم کلام دوم را طوری می گوید که ظهور دارد در این که برای تفسیر کلام اول مهیا شده است واین ناظر بودن خود بر دو نوع است:

ناظر قرار دادن کلامی به کلام دیگر، از سوی متکلم **به لسان تصرف در موضوع** قضیه ای که کلام دیگر عهده دار بیان آن است.

مثال: مثل اینکه متکلم بگوید: «ربا حرام است»(دلیل محکوم) و سپس بگوید: «میان پدر و فرزند ربا نیست»(دلیل حاکم). پس همانا کلام دوم ناظر است به مدلول کلام اول به لسان تصرف در موضوع حرمت؛ زیرا کلام دوم انطباق موضوع [، یعنی ربا] بر ربای میان پدر و فرزند را نفی می کند و مقصود نفی ربا به طور حقیقی نیست.

ناظر قرار دادن کلامی به کلام دیگر از سوی متکلم **به لسان تصرف در محمول** آن قضیه؛ یعنی فرض این است که یک دلیل محکومی در رتبه سابقه است، حال شارع می خواهد حکم را توسعه یا تضییق دهد..

مثال: مثل خطاب «لا ضرر فی الإسلام» (دلیل حاکم) نسبت به تمام احکام ثابت در شرع (همچون «الصلاه واجبه» و «أکل المیته حرام»). چون خطاب اول هر حکم شرعی را که منجر به ضرر می شود نفی می کند. یعنی یک سری احکامی هست که در فرض ضرر نیست. مثال دیگر لا حرج

دقت کنید اینجا موضوع حقیقتا (مانند حالت ورود) برداشته نمی شود، تعبدا برداشته می شود.

۶ هر گاه ثابت شود که شخص متکلم دلیلی را ناظر به دلیل دیگر قرار داده است، چه آن را به صراحت در مقام تفسیر کلام دیگر قرار داده باشد و یا کلامش ظهور داشته باشد که در مقام تفسیر کلام سابق به لسان تصرف در موضوع یا محمول آن است؛ در هر صورت آن دلیل ناظر را «حاکم» و دلیل دیگر را «محکوم» خوانند.

حکومت از انواع تعارض غیر مستقر است

۷ دلیل حاکم می تواند:

توسعه دهنده موضوع دلیل محکوم باشد

موارد توسعه دهنده مانند موارد تنزیل است. تنزیل یعنی شارع یک عمل را نازل منزله عمل دیگر قرار دهد مانند خطاب «الطواف بالبیت صلوه»، نسبت به خطاب «لا صلوه الا بطهور»

تضییق کننده موضوع دلیل محکوم باشد

حکومت تضعیقی عین تخصیص است و میان حکومت و تخصیص به لحاظ روح هیچ تفاوتی نیست. حکومت توسعه ای هم عین جعل است که به این لسان بیان کرده.

دقت کنید در «ورود» یک جاعل می تواند دلیل وارد بر حکم جاعل دیگری بیاورد مثلا شارع می تواند دلیل وارد بر حکم عقل بیاورد اما در حکومت اینگونه نیست یعنی دلیل حاکم و محکوم باید حتما توسط یک جاعل جعل شوند .

۸ گفتیم حکومت به این معناست که یک دلیل تعبدا در موضوع یا محمول دلیل دیگر توسعه یا تضییق بدهد. مثل اینکه دلیلی بگوید الربا حرام بعد برای حلال کردن ربای بین پدر و فرزند با لسان الربا بین الوالد و ولده لیس بحرام بگوید لا ربا بین الوالد و ولده. در اینکه دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم می شود بحثی نیست، در تحلیل آن چند تحلیل وجود دارد:

تحلیل اول: مرحوم نائینی و شیخ در تفسیر آن می گویند که اگر دلیل محکوم را ببینیم، ناظر به تحقق موضوع در عالم خارج نیست و بصورت حقیقیه جعل شده، به این معنا که اگر ربا در خارج محقق شود حرام خواهد بود. از طرفی دلیل حاکم می گوید در این فرض خاص، اساسا ربا در عالم خارج محقق نمی شود لذا با هم تعارضی ندارند. پس دلیل محکومی که ناظر به تحقق موضوع در عالم خارج نیست تعارضی با دلیل حاکم که تحقق موضوع در عالم خارج را بررسی می کند ندارد. یک اشکال بر این تحلیل وارد است.

اشکال اینکه ظاهر دلیل الربا حرام، حکم را برده روی موضوع تعبدی، نه اعم از تعبدی و اعتباری. یعنی حکم را برده روی مواردی که حقیقتا ربا وجود دارد و حقیقت ربا یعنی زیاده لذا شامل ربای بین والد و ولد هم می شود و اطلاق دلیل الربا حرام شامل آن هم می شود .اگر منظور از ربا در دلیل الربا حرام مواردی بود که حقیقتا زیاده باشد و علاوه بر آن مولی اعتبارا آن را نفی نکرده باشد، در این صورت منافاتی بین اینها نبود و حرف مرحوم شیخ درست بود ولی اولا این دیگر حکومت نبود، ورود بود ثانیا اینگونه تعریف کردن نیاز به قرینه دارد و ما قرینه ای نداریم.

در تفسیر تقدم دلیل حاکم بر محکوم، آقای صدر می گوید دلیل حاکم و محکوم حقیقتا تعارض دارند و این تقدم بخاطر لسان تفسیری آن است یعنی دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم است و می خواهد مفاد آن را روشن کند لذا بر آن مقدم می شود. یعنی دلیل محکوم می گوید حرمت رفته روی ربا اما دلیل حاکم می گوید حواست باشد این شامل ربای بین پدر و فرزند نمی شود، یعنی مقصود مولی را تفسیر می کند. لذا اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو می شود.

۹ **مهیا ساختن نوعی:**

یعنی نوع مردم و عرف عام که این دو کلام به ظاهر متنافی را می شنوند، یکی را قرینه بر تفسیر دیگری قرار می دهند و اصل بر آن است که متکلم در این دو کلامش مطابق همان مواضع عرفی سخن گفته است که در حالت مهیا ساختن عرفی عمدتا در وجه و ملاک دخیل و متصور است که خود بر دو قسم است:

۱) **اظهریت**: تقدیم اظهر بر ظاهر، اظهریت مثل اینکه شمول عام در دامنه خاص از شمول خاص در دامنه خاص اضعف است.

مثال: مثلا راوی می گوید از امام رضا (ع) پرسیدم گاه از رسول خدا (ص) در روایتی نهی وارد شده است ولی در روایات شما جواز. امام علیه السلام در جواب فرمود: نهی رسول خدا (ص) نهی اعافه (کراهت) بوده است و از این رو با روایات ما منافات ندارد (و این از باب تقدیم اظهر بر ظاهر است.) [۴]

۲) **قرینیت**: از ظهور کلامش فهمیده می شود که این کلام ناظر به کلام سابق است.

یعنی کلامی که به لحاظ موضوع اخص می باشد، به عنوان قرینه و تعیین کننده مفاد کلامی که به لحاظ موضوع اعم است قرار می گیرد.

۱۰ تعارض در موارد جمع عرفی، «تعارض غیر مستقر» نامیده می شود؛ زیرا این تعارض به سبب جمع عرفی حل می شود و این نامگذاری برای تشخیص این قسم تعارض در مقابل تعارض مستقر است و آن تعارضی است که جمع عرفی در آن ممکن نیست.

۱۱ در موارد قرینه متصله که بحثی نیست و گفتیم از اساس ظهوری بدون قرینه شکل نمی گیرد تا تعارضی پیش آید اما در مورد قرینه منفصله می گویند اصل ظهور کلام بدون قرینه از بین نمی رود، تنها حجّیّتش از بین می رود.

آقای صدر می گوید در حالت قرینه منفصله، دو کلام را به هم متصل می کنیم و می بینیم آیا در فرض اتصال ظهور این دو با هم بهم می ریزد یا نه. اگر بهم ریخت که مانند حالت متصله قرینیت برایش در نظر می گیریم زیرا قرینه متصله ظهور کلام را بهم می ریزد لذا جمع عرفی می کنیم و اگر بهم نریخت می فهمیم در اینجا قرینیتی وجود ندارد.

---

[۱] المبسوط فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۰۹.
[۲] فرائد الأصول، الشیخ مرتضی الأنصاری، ج۴، ص۱۹.
[۳] عوالی اللئالی، ابی جمهور الأحسائی، ج۴، ص۱۳۶.
[۴]وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۵، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۵۴، ح۲۱، ط آل البیت.

حکم اول: قاعده جمع عرفی
(۱۹۱)

۱

مهیا ساختن نوعی:

گفتیم که مهیا ساختن نوعی بر دو قسم است:

۲

۱) **اظهریت**: تقدیم اظهر بر ظاهر، «تقدیم اظهر بر ظاهر» مانند:

الف) یکی از دو دولیل نص و دیگری ظاهر است

تقدیم نص بر ظاهر می کنیم

ب) **تقیید: تقدیم مقید بر مطلق** که در آن دلیل مطلق را در غیر موارد دلیل مقید جاری می کنیم. مثلا خطاب «اکرم العلما» شمولش نسبت به شمول «لا تکرم الفاسق من العلما» نسبت به علمای فاسق کمتر است. دلیلی که یک دلیل مطلق را تقیید می زند، سه شکل دارد:

اول مواردی که به صراحت دال بر تقیید است مثل اینکه می گوید اعتق رقبه و «اُقیِّد رقبه بانه مومنه» که در حقیقت این همان حکومت تفسیری است.

دوم مفادش ثبوت سنخ حکم وارد بر دلیل دیگر است مثلا اگر یک روایتی می گوید اعتق رقبه، و روایت دیگری می گوید اعتق رقبه مومنه. اینجا دو فرض دارد.

یک موقع از خارج احتمال می دهیم اینها دو حکم هستند که به هر دو عمل می کنیم زیرا باید علم به وحدت دو حکم داشته باشیم تا به یکی عمل کنیم. زیرا ظاهر هر حکم این است که منظور حکم مستقل است و اصل بر این است که قید بیان شده احترازی است نه توضیحی. لذا اعتق رقبه حکم مستقل است و اعتق رقبه مومنه، حکم مستقل دیگری.

اما حالت دوم این است که خیلی وقتها ما با توجه به قرائنی می فهمیم این دو حکم یکی هستند مثل اینکه حکمی می گوید ان ظاهرت فاعتق رقبه، سپس روایت دیگری می گوید ان ظاهرت فاعتق رقبه مومنه. اینجا چون یک شرط و یک علت دارد، یک حکم داریم. حال اگر یک حکم واحد باشند، بین اینها تنافی ایجاد می شود لذا اینجا دو کلام را کنار هم می گذارند و به کلام مقید است.

سوم مواردی که مفاد یک دلیل اثبات حکمی است که مفاد دلیل دیگر اثبات ضد آن است. مثل اینکه یک دلیل بگوید اعتق رقبه و دلیل دیگر می گوید لا تعتق رقبه کافره. در اینصورت بین ایندو رابطه عام و خاص برقرار است اینها را نیز متصل می کنیم و به نتیجه جمع عرفی در موارد علم و خاص عمل می کنیم.

ج) **تخصیص: تقدیم دلیل خاص بر دلیل عام** که در آن دلیل عام را در غیر موارد دلیل خاص جاری می کنیم. مثلا خطاب «اکرم کل عالم» شمولش نسبت به شمول «لا تکرم الفاسق من العلما» نسبت به علمای فاسق کمتر است.

تخصیص به لحاظ نتیجه با بحث تقیید تفاوتی ندارد. نابر این وقتی یک لفظ عامی داریم و بعد از آن لفظ خاصی آمد، همان سه حالت در حالت تقیید اینجا نیز متصور است.

یعنی یا تخصیص به لسان خاص و ناظر به عام است مثل اینکه بگوید اکرم کل عالم و اخصه بغیر الفساق منهم که این می رود تحت حکومت. چون تفسیری است. یا هر دو اثباتی هستند مانند اکرم کل فقیر و اکرم الفقیر العادل اینجا نیز اگر علم به وحدت حکم داشته باشیم، از باب اینکه اینها را اگر مقدماتی، نتیجه خاص می شود در فرض انفصال هم به تخصیص عمل می کنیم. اما اگر احتمال تعدد حکم را بدهیم باید به هر دو عمل کنیم. اگر هم یکی اثباتی و دیگری نقضی بود مثل اکرم کل عالم و لا جیب اکرام النحوی، در اینجا باید ببینیم اگر ارشادی بود خودش مجددا حکومت تفسیری می شود و اگر تکلیفی بود به تخصیص عمل می کنیم

د) **تقدیم عام بر مطلق**؛ این را بعنوان قاعده ای بیان می کنند که در دوران امر بین تخصیص عام و تقیید مطلق، تقیید مطلق بر تخصیص عام مقدم است. پس در مواردی که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد یعنی یک طرف عام باشد و یک طرف مطلق، اگر در موردی تعارض پیدا کردند عام مقدم می شود؛ مثلاً خطاب «اکرم العلماء» که عام است با خطاب «لاتکرم الفاسق» که مطلق است در ماده اجتماع که عالم فاسق باشد تعارض دارند. سوال این است که آیا باید با مطلق، عام را تخصیص زد و گفت اکرم العلماء الا الفاسق. یا اینکه با عام، مطلق را مقید کرد و گفت: لا تکرم الفاسق الا العالم. گفته اند که تقیید مطلق بهتر است و از این رو به عموم عام عمل می کنیم یعنی باید عالم فاسق را اکرام کرد.

چون اولا ظهور عام در شمول به حد قابل توجهی بیش از ظهور مطلق در شمول است. ولی چون ظهور عام در عمومیت قوی تر است، عام را نگه می داریم و در ماده اجتماع، مطلق را قید می زنیم. نتیجه اش این می شود که «لا تکرم الفاسق إلا أن یکون عالما». ثانیا مطلق برای ماهیّت مهمله وضع شده است لذا اگر فردی را که عالم و فاسق است از تحت مطلق در آوردیم در دلیل مطلق تصرف نکرده ایم زیرا ماهیّت مهمله با یک مصداق هم قابل امتثال است یعنی اگر یک فاسق را پیدا کردیم و اکرام نکردیم به دلیل مطلق عمل کرده ایم. این بر خلاف عام است که تمامی مصادیق را شامل می شود و اگر حتی یک عالم اکرام نشود لازمه اش تصرف در عام است.

۳

۲) **قرینیت**: از ظهور کلامش فهمیده می شود که این کلام ناظر به کلام سابق است.

یعنی کلامی که به لحاظ موضوع اخص می باشد، به عنوان قرینه و تعیین کننده مفاد کلامی که به لحاظ موضوع اعم است قرار می گیرد.

۴

در اینکه نکته تقدیم خاص بر عام یا مقید بر مطلق قرینیت است یا اظهریت اختلاف است.

مبنای اول این است که ما دلیل خاص را بر عام مقدم می کنیم از باب اینکه شمول خاص در خاص اظهر است از شمول عام بر خاص. یعنی شمول لا تکرم الفساق من العلما نسبت به عالم فاسق از شمول وجوب اکرام اکرم کل عالم نسبت به عالم فاسق بیشتر است چون لا تکرم الفساق من العلماء به دلالت مطابقیت اثبات می کند اما اکرم کل عالم به دلالت تضمنیه وجوب اکرام را اثبات می کند. و دلالت مطابقی از دلالت تضمنی اقوی است.

عده ای در مقابل می گویند با اینکه اظهریت جزء قواعد جمع عرفی هست، اما معیار تقدم دلیل خاص بر عام اظهریت نیست بلکه خاص خود مستقلا قرینه ای بر تعیین و تقدم است.

آقای صدر

ثمره این است که برخی مواقع طبق قاعده اظهریت ممکن است خاص دیگر مقدم بر دلیل عام نشود. اگر داشته باشیم «اکرم کل عالم اجمعین» سپس داشته باشیم «لا تکرم الفساق من العلما» طبق قاعده اظهریت، خطاب عام «اکرم کل عالم اجمعین» بسیار اظهر است و نباید تقیید بخورد ولی طبق قاعده قرینیت، تقیید می خورد. یا مثلا اگر مولی بگوید «لا یجب اکرام کل عالم»، «لا یجب» نص در عدم وجوب است سپس اگر بگوید «اکرم کل عالم العادل»، اکرام عادل ظاهر (نه نص) در وجوب است و برآیند نص و ظهور این است که وجوب اکرام عالم عادل اظهر نیست از عدم وجوب اکرام عادل که از «لا یجب اکرام کل عالم» فهمیده می شود و لذا این امر بنا بر مبنای اظهریت حمل بر استحباب می شود. این یکی از نکات مشکل فقهی است.

اگر ملاک اینجا اظهریت باشد، اکرم اظهر نیست و باید استحباب بگیریم اما اگر ملاک قرینیت باشد، «اکرم» را به وجوب می گیریم. مشهور هم در جمع بین ایندو اخذ به وجوب اکرام عالم عادل می کنند.

۵

حکومت یکی ویژگی دارد که موجب می شود بر تخصیص مقدم باشد و آن اینکه یکی از دو دلیلین بر دلیل دیگر یک نوع نظارت دارد و به همین دلیل یک نوع حالت تفسیری نسبت به آن دلیل دارد

تخصیص همان حاکم است ولی لسان آن فرق دارد .حاکم به گونه ای رفتار می کند که گویا انگار موضوعی وجود ندارد اما تخصیص چنین نیست و موضوع را از حکم اخراج می کند. نتیجه اینکه دلیل حاکم و مخصص هر دو در صدد این هستند که حکم را از موضوع ،رفع کنند و آن را از تحت عام خارج کنند ولی حاکم آن را از طریق نفی موضوع انجام می دهد ولی دلیل مخصص آن را از طریق نفی حکم انجام می دهد.

جمع بندی قاعده جمع عرفی در تعارض میان دو دلیل شرعی لفظی (۱۹۲)

۱

صور مختلف تعارض میان دو دلیل لفظی

۱) هر دو قطعی السند و قطعی الدلاله
← محال است زیرا لازمه آن تناقض گویی از سوی معصوم است (چنانکه در نص قرآن نیز امکان تعارض وجود ندارد)
← جمع: بنابراین یا صدور یکی از آنها محل اشکال است یا دلالت یکی قطعی نیست و قابل حمل بر خلاف ظاهر است
- مثال: مانند اینکه روایتی دلالت قطعی بر وجوب نماز عید کند و دلیل دیگر دلالت قطعی بر حرمت آن که ممکن نیست

۲) یکی از دو دولیل نص و دیگری ظاهر است
← ظاهر یعنی دلالت آن غیر صریح و ظنی است
← جمع: تقدیم نص بر ظاهر می کنیم
- نص متعارض، قرینه بر حمل معنای ظاهر به خلاف آن است
- مثال: یک روایت می گوید: «یجوز للصائم ان یرتمس فی الماء حال صومه» دومی می گوید: «لا ترتمس فی الماء و انت صائم» (تعارض ظاهری) اینجا «یجوز» دلالت صریح بر جواز دارد اما صیغه نهی «لا ترتمس» ظهور در حرمت دارد ولی می توان آن را بر خلاف ظاهرش بمعنای کراهت حمل کرد.
- مثال: روایتی می گوید: «اغتسل للجمعه» دومی می گوید: «یجوز ترک غسل الجمعه». اینجا «یجوز» دلالت صریح بر عدم وجوب دارد لذا صیغه امر «اغتسل» را بدلیل این قرینه بر استحباب حمل می کنیم.

← هر گاه دو دلیل لفظی داشته باشیم، یکی اباحه و رخصت (قطعی) و دومی حرمت یا وجوب (ظاهری): در این موارد دلیل قطعی اباحه مقدم است لذا از ظهور دلیل حرمت یا وجوب دست برمی داریم و به کراهت یا استحباب حمل می کنیم.

۳) یک دلیل **حاکم** و دیگری **محکوم** است
← گاه دو دلیل وجود دارد که یکی «موضوع» دیگری را تحدید می کند یا توسعه می دهد نه خود حکم را بطور مستقیم.
- مثال: «اکرم کل عالم» (دلیل محکوم) و «الفاسق لیس بعالم» (دلیل حاکم) نتیجه: فاسق چون عالم نیست لزوم اکرام ندارد. اگر حاکم می گفت «المتقی عالم» موضوع را توسعه می دهد.

← دلیل حاکم به تنهایی حکم شرعی نیست و در کنار دلیل اول حکم شرعی ایجاد می شود

فرق عام و خاص و حاکم و محکوم در این است که عام و خاص هر دو دلیل شرعی هستند ولی در حاکم و محکوم، حاکم دلیل شرعی نیست.

۴) یک دلیل اعم یا مطلق و یک دلیل اخص یا مقید داریم که دومی مخصص یا مقید اولی است
- الف) اگر عمومیت دلیل اعم بالوضع و به سبب ادوات عموم باشد
  ← دلیل اعم: دلیل **عام** دلیل اخص: دلیل **خاص** (**مخصِّص**)
  ← جمع: تقدیم خاص بر عام (**تخصیص**) و تفصیلات آن
  - مثال: در جمع دو روایت «اکرم کل جار» و «لا تکرم الجار الناصبی» اولی را تخصیص زده می گوییم «اکرم کل جار الا الجار الناصبی»
- الف) اگر عمومیت دلیل اعم به سبب اطلاق و قرینه حمکت باشد
  ← دلیل اعم: دلیل **مطلق** دلیل اخص: دلیل **مقیِّد**
  ← جمع: تقدیم مقیِّد بر مطلق (**تقیید**)
  - مثال: در جمع دو روایت «الربا حرام» و «الربا بین الوالد و ولده مباح» اولی را تقیید زده می گوییم «ربا دو قسم دارد یک جایز بین پدر و پسر و غیر آن حرام است»

ظهور عام نسبت به شمول حکم در دامنه خاص از ظهور حکم خاص در دامنه خاص اضعف است. البته این در کلام متکلم واحد است نه دو متکلم. اگر یکی بگوید همه لباسهای کمد نجس است، دیگری بگوید این لباس خاص پاک است، اینجا نمی توان خاص را بر عام در این لباس خاص مقدم کرد بلکه دو بینه تعارض و تساقط می کنند. اما اگر یک متکلم می گفت همه لباسها نجس است الا این لباس خاص، آنگاه عام و خاص داشتیم

در حقیقت، دلالت دلیل خاص(مقیِّد) بر افراد خودش قویتر از دلالت عام(مطلق) است. پس آن را قرینه بر تصریف دلیل عام(مطلق) می گیریم.
به تعبیر دیگر، دلیل عام(مطلق) در غیر افراد خاص(مقیِّد) حجت است و حکمی را که در دلیل خاص(مقیِّد) بیان شده برای همه افراد خاص(مقیِّد) قرار می دهیم.

۵) **تقدیم عام بر مطلق:** در دوران امر بین تخصیص عام و تقیید مطلق، تقیید مطلق بر تخصیص عام مقدم است.
- مثال: مثلا خطاب «اکرم العلماء» که عام است با خطاب «لاتکرم الفاسق» که مطلق است در ماده اجتماع که عالم فاسق باشد تعارض دارند. در اینجا تقیید مطلق بهتر است و از این رو به عموم عام عمل می کنیم یعنی باید عالم فاسق را اکرام کرد.

۶) دو دلیل که به صورت شرطی با جزای واحد بیان شده اند.
- جزا یا مسبب قابل تکرر نیست
- جزا یا مسبب قابل تکرر است

تفصیلات صفحه بعد

۷) تعارض بین اطلاق بدلی و شمولی.
← اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم می شود.

تفصیلات صفحه بعد

۸) دوران امر بین نسخ و تخصیص
← تخصیص مقدم می شود.

تفصیلات صفحه بعد

۹) دوران امر بین التقیید و حمل الامر علی الاستحباب
← مشهور معتقدند مطلق را حمل بر تقیید می کنیم.

تفصیلات صفحه بعد

۱۰) هر دو دلیل در یک سطح باشند و هیچگونه تقدیم و تاخیری در کار نباشد و جمع عرفی آنها امکان پیر نباشد
← تعارض **مستقر**
← جمع: هر دو دلیل ساقط می شوند زیرا عمل به دو دلیل متعارض که تعارض آنها مستقر است محال است
← می شویم مانند کسی که اصلا دلیلی در دست ندارد.

تفصیلات جمع عرفی (۱۹۳)

۱

تخصیص یک عام توسط خاص یا با قرینه متصله است یا منفصله.

۲

در قرینه متصله اختلافی نیست. مثلا در «اکرم العلماء الا الفساق منهم» چون قرینه متصله است، ظهور در عالم غیر فاسق شکل می گیرد و بحثی و اختلافی نیست.

لذا اگر شک کنیم زید که عالم است و شک در غیر فاسق بودن او داریم را باید اکرام کنیم یا نه، نمی خواهد او را اکرام کنیم چون باید برای وجوب اکرام، غیر فاسق بودن او احراز شود.

۳

اختلاف در حالت قرینه منفصله است. مثل اکرم العلماء و دلیل دوم لا تکرم الفساق من العلماء. در این موارد وقتی علم پیدا کردیم افرادی شامل دلیل خاص می شوند، آنها را از تحت دلیل عام خارج می کنیم و در موارد و افرادی که علم داریم شامل خاص نمی شوند به عام تمسک می کنیم. حال مواردی است که شک می کنیم مفاد قرینه و خاص شاملش می شود یا نه، چه باید کرد؟ در این موارد شک ما از دو حال خارج نیست. یا شبهه مصداقیه است یا شبهه مفهومیه:

اول، شک شبهه مصداقیه: یعنی نمی دانیم این افراد داخل در خاص هستند یا نه. خود این دو جور است:

یا شبهه مصداقیه عام است مثل اینکه نمی دانیم زید اساسا عالم است که شامل اکرم العلماء بشود یا نه. در این موارد تمسک به عام در شبهه مصداقیه عام قطعا نمی توان کرد و اختلافی در آن نیست لذا نیازی به اکرام زید نیست

دوم شبهه مصداقیه خاص بدین شکل که نمی دانیم آیا به عام در شبهه مصداقیه خاص می توان تمسک کرد یا نه . مثلا می دانیم زید عالم است در این شک نداریم، شک داریم که فلان کاری که کرد مصداق فسق است یا نه، مثلا حرفی که در مورد فلان فرد زد غیبت محسوب می شود تا فاسق محسوب شود یا نه. در اینجا دو نظر است:

برخی معتقدند به عام در شبهه مصداقیه خاص می توان تمسک کرد. زیرا فرد مصداقی از عام یعنی همان عالم هست پس وجوب اکرام او به دلالت عام محرز است و دلالت مخصص و اثبات فسق او غیر محرز است زیرا علم نداریم که عنوان مخصص بر او صدق می کند یا نه. و هر وقت بدانیم فردی تحت حجتی هست و دلالتی بر خلاف آن احراز نمی شود باید به آن حجت اولیه اخذ شود که در مقام معادل تمسک به عام در شبهه مصداقیه است.

مرحوم آخوند و آقای صدر با این جمع بندی مخالف است و می گوید درست است که خاص در فرض مشتبه فعلی نیست و نمی تواند حکم عالم فاسق را بر فرد مشتبه مترتب کند، ولی از آنجایی که خاص به لحاظ مرتبه حجّیّت، عام را فقط در غیر موارد فساق حجت می کند لذا اکرم العلماء فقط در علمای غیر فاسق حجت می شود. بنابراین در مورد مشتبه ما علم نداریم که این فرد مشتبه، عالم غیر فاسق هست یا نیست. به تعبیر دیگر ما با تمسک به عام می خواهیم وجوب فعلی اکرام را برای عالمی که عدم فسق آن احراز شده اثبات کنیم اما در مورد مشتبه که ما علم به عدم فسق فرد نداریم. به دیگر سخن حکم عام که نمی تواند عدم فسق فرد مشتبه را ثابت کند، عام صرفا می گوید اگر این فرد غیر فاسق بود اکرامش کن

دوم شبهه مفهومیه: حال اگر در همین مثال شبهه مصداقیه نداشتیم بلکه شبهه مفهومیه بود یعنی نمی دانیم منظور از فسق، گناه کبیره است یا اعم از کبیره و صغیره، در اینجا مشهور می گویند تمسک به عام در شبهه مفهومیه جایز است یعنی علم داریم زید عالم است و از او کبیره هم ندیده ایم ولی شک می کنیم در فرض دیدن صغیره از زید می توان او را اکرام کرد یا نه که مشهور می گویند بله باید به عام تمسک کرد و او را اکرام نمود.

۴

حال سوال این است که چه تفاوتی بین شبهه مصداقیه و مفهومی بود که در اولی نمی توان به عام تمسک کرد ولی در دومی می شود؟ آقای صدر می گویند تفاوت در این است که در شبهه مفهومیه شک بر می گردد به شک در تخصیص زائد بدین معنا که می دانیم قدر متیقن فاسق شامل مرتکب کبیره می شود، شک می کنیم مرتکب صغیره هم به آن اضافه شده یا نه، برائت جاری می کنیم. اما در شبهه مصداقیه شک به اقل و اکثر بر نمی گردد زیرا حکم به عناوین بر می گردد و ناظر به افراد خارجی نیست.

۵

۵) دو دلیل که به صورت شرطی با جزای واحد بیان شده اند.

جزا یا مسبب قابل تکرر نیست

اگر ما دو شرط داشتیم که جزای واحد داشتند و این جزا قابل تکرر نبود، مثلا دلیل داریم که می گوید «اگر سفر کردی روزه ات را بخور» و دلیل دیگر بگوید «اگر بیمار شدی روزه ات را بخور». چه باید کرد؟

مشهور می گوید هر کدام از این دو دلیل یک منطوق دارد یک مفهوم دارد. مفهوم دلیل اول این است که اگر سفر نرفتی روزه ات را نخور چه بیمار شدی چه نشدی. این مفهوم با منطوق دلیل دوم تعارض دارد. مفهوم دلیل دوم هم با منطوق دلیل اول تعارض دارد. در این موارد مفهوم مطلق است، منطوق خاص است، خاص بر عام یا بدلیل اظهریت یا اخصیت مقدم می شود. اظهریت به این دلیل است که مدلول مطابقی اظهر از مدلول التزامی که همان مفهوم است، می باشد

آقای صدر بر خلاف مشهور می گوید در این موارد دو دلیل قابل جمع نیستند. می گویند اگر از دلیل بفهمیم که جزا متوقف بر شرط بیان شده است، یعنی وقتی شرط نیست جزا نیست. علاوه بر اینکه زمانی ما می توانیم مفهوم بگیریم که مطمئن باشیم هر شرط علت تامه است وگرنه ممکن بود اطلاق واوی داشته باشیم، بدین صورت که بگوید اگر سفر رفتی و مریض شدی روزه ات را بخور. در اینصورت هر کدام از دو دلیل جزء العله می شوند و به تنهایی مفهوم ندارند. لذا تعارض را مستقر می دانند و می گویند اگر هر دو شرط محقق شوند، قطعا جزا هست اما اگر فقط یکی محقق شود، محل تعارض دو دلیل است و ممکن نیست جزا باشد که یا باید به عموم فوقانی رجوع کنیم یا اصول عملیه.

جزا یا مسبب قابل تکرر است

اگر دو شرط (سبب) داشتیم و یک جزا(مسبب) داریم و مسبب ها قابل تکرر است، و می دانیم سبب ها علت تامه برای مسبب هستند چه باید کرد؟ آیا با تحقق هر دو سبب، حکم متعدد می شود یا نه؟ مثلا مولی می گوید اگر افطار عمدی کردی بنده آزاد کن. دلیل دیگر می گوید اگر قسمت را شکستی بنده آزاد کن. اگر کسی هر دو را انجام داد، چه باید بکند؟

برخی می گویند تداخل در اسباب می کنیم یعنی می گوییم مثل واجب مخیر می شود، بدین شکل که می گوییم مولی گفته اگر قسمت را شکستی یا افطار عمدی کردی بنده آزاد کن بصورت علی البدل. یعنی مولی صرف الوجود عتق را می خواهد و با یک فعل عتق ما هر دو مسبب را آورده ایم و هر دو امر امتثال می شوند.

به تعبیر دیگر قائلین به این نظر می گویند متعلق این دو وجوب، طبیعی عتق است که ما با یک عتق طبیعی را آورده ایم. اینان می گویند نمی توان پذیرفت که متعلق هر کدام از این امرها حصه ای متفاوت با دیگری باشد، چون کلام اطلاق دارد و این که هر کدام حصه ای خاص است، نیاز به قرینه دارد.

در مقابل مشهور می گویند ظهور جمله شرطیه در این است که هر شرطی جزای خودش را دارد یعنی برای یک عنوان عتق نمی توان دو بعث آورد یعنی تعدد بعث بر عنوان واحد امکان ندارد و این خود قرینه ای است بر اینکه وقتی مولی می گوید اگر افطار کردی بنده ای آزاد کن، منظور این است که این بنده آزاد کردن غیر از عتق خواسته شده ناشی از شکستن قسم است.

به این نظر اصالت عدم تداخل در اسباب گویند یعنی هر سببی، سبب تام باقی می ماند و سبب ها در هم مندمج نمی شوند و سبب واحد نمی شوند. از طرفی اصاله عدم تداخل در مسببات هم داریم یعنی هر مسببی حصه مستقل است و با صرف عتق، هر دو امتثال نمی شوند .آقای صدر به نظر دوم معتقد است و لذا نتیجه این می شود که هر امری به حصه خاص خود امر و بعث می کند و در مثال فوق اگر فرد هم قسمش را بشکند و هم افطار کند باید برای هر کدام یک بنده آزاد کند. مگر اینکه اجماع یا نص خاص بر خلاف داشته باشیم مثل اینکه در غسل دآریم که با یک غسل می توان همه غسل هایی که بر گردن است را می توان با یک غسل انجام داد.

۶

بحث دیگر این است که در تعارض بین دلیل ترخیصیه و یک دلیل الزامیه چه باید کرد؟ این بحث در دو جا مطرح می شود یکی ذیل بحث شروط و شرط محرم حلال و دوم در بحث مکاسب محرره که رابطه اطلاقات ادله محرمات بوسیله اطلاقات ادله مباحات یا مستحبات بررسی می شود.

اینجا طبق حق الطاعه باید بگوییم چون احتمال تکلیف وجود دارد، دلیل ترخیصیه یارای مقابله با الزامیه را ندارد.اما باید توجه کرد که با احتمال وجود اباحه اقتضائیه این حرف صحیح نیست و ممکن است در ترخیص مولی اقتضا و فلسفه محکمی وجود داشته باشد.

آقای صدر در اینجا می گوید هر وقت یک دلیل الزامی و یک دلیل ترخیصیه تعارض کردند و رابطه شان هم عموم و خصوص من وجه بود، دلیل الزامی مقدم می شود. زیرا دلیل ترخیصیه می گوید مفاد من الزامی نیست. لذا اگر دلیل الزامی دیگری بگوید مفاد من مقتضی الزام است باید به آن اخذ کنیم. و واقعیت این است که بین این دو از اساس تعارضی وجود ندارد و تزاحم است. یعنی دلیل ترخیصیه می گوید اگر چیز دیگری نباشد من مباح هستم.

تعارض بین اطلاق بدلی و شمولی

۷

مشهور معتقدند در دوران امر بین اطلاق شمولی و اطلاق بدلی، اطلاق شمولی مقدم می شود.

بحث بعد این است که در تعارض بین اطلاق ماده و اطلاق هیات چه باید کرد؟برخی گفته اند اطلاق هیات، اطلاق بدلی است اما اطلاق ماده، اطلاق شمولی است. این بحث ذیل واجب مشروط می آید. بحث بسیار ذو اثری است.

برای تحلیل دقیق تر باید گفت که اطلاق شمولی و بدلی می تواند بالوضع باشد یا به قرینه حکمت. مثلا «اکرم کل عالم» بالوضع شمولی است و «اکرم احد من العلماء»، بالوضع بدلی است.

حال اگر دو دلیل داشته باشیم، با توجه به این مقدمه برخی گفته اند اگر اطلاق یکی از دو دلیل (چه بدلی چه شمولی) بالوضع باشد و دیگری نباشد، این اطلاق بالوضع بر طرف مقابل مقدم می شود. در این مشکلی نیست.

بحث در مواردی است که یا هر دو اطلاق بالوضع هستند یا هر دو به قرینه حکمت. اینجا دو قول است.

قول اول: برخی ادله تقدیم یکی بر دیگری را نپذیرفتند لذا قائل به تعارض و تساقط دو دلیل شده اند.

قول دوم: در مقابل برخی دیگر گفته اند اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم می شود. آقای صدر این را قبول دارند و برای آن سه دلیل بیان می کنند.

دلیل اول این است که ظهور اطلاق شمولی از ظهور اطلاق بدلی اقوی است چون اطلاق شمولی به لحاظ حکم تفکیک می شود به احکام عدیده، اما در اطلاق بدلی یک حکم بیشتر نیست ولی قابل تطبیق بر افراد مختلف است. مثلا مراد از «لا تکرم فاسقا» یعنی لا تکرم هذا الفاسق، لا تکرم هذا الفاسق و هکذا و تمامی افراد را شامل می شود گویا شارع به تعداد افراد فاسق، یک نهی جداگانه ای را صادر کرده است. اما در اطلاق بدلی که می گوییم «اکرم عالما»، از باب صرف الوجود بوده اگر یک عالم را اکرام کنیم امتثال حاصل می شود. بنا بر این اگر اکرام بدلی را بر شمولی مقدم کنیم لازمه اش این است که در اطلاق شمولی تصرف کنیم و بگوییم یک نفر از تحت آن خارج شده است زیرا اطلاق شمولی تمامی افراد خود را شامل شده است. اما اگر اطلاق شمولی را بر اطلاق بدلی مقدم کنیم لازم نمی آید که در اطلاق بدلی تصرف کنیم زیرا مفاد آن این است: اکرم هذا، او هذا، او هذا. بنا بر این اگر غالم فاسق را از تحت آن خارج کنیم فقط دایره اش را ضیق کرده ایم ولی در آن تصرف نکرده ایم زیرا صرف الوجود حتی با اکرام یک فرد هم امتثال می شود.

دلیل دوم می گوید بواسطه اکرم عالما ما صلاحیت تطبیق اکرام بر هر عالمی را داریم. اما لا تکرم کل فاسق می گوید تو صلاحیت تطبیق بر عالم فاسق را نداری. پس می شود تعارض بین دلیل الزامی و ترخیصیه که گفتیم در موارد این تعارض، دلیل الزامی مقدم است پس اطلاق شمولی مقدم می شود.

دلیل سوم باید گفت حرمت اکرام عالم فاسق با خود اکرام عالم بنفسه تعارض دارد زیرا به لحاظ مقام جعل اولی قید دارد و دومی ندارد. پس تعارض در مرحله تطبیق نیست در مرحله جعل است.

مثال

مثلا مولی می فرماید: «لا تکرم فاسقا» که از باب اطلاق شمولی است زیرا نکره در سیاق نفی افاده عموم می کند. بعد فرموده است: «اکرم عالما» که از باب اطلاق بدلی است. بین دو عنوان فوق عموم و خصوص من وجه است و در عالم فاسق تعارض می کنند.تقدیم اطلاق شمولی به معنای مقید کردن اطلاق بدلی است و نتیجه این می شود که عالم فاسق را اکرام نمی کنیم. از این رو فقط اگر عالم، عادل باشد باید او را اکرام کنیم.

دوران امر بین نسخ و تخصیص (۱۹۴)

۱

در جایی که امر یک شیء دائر بین ناسخ بودن و مخصص بودن است، تخصیص مقدم می شود.

مثال

مثلا قرآن می فرماید: ﴿وَ لَهُنَ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾یعنی همسران کسانی که شوهرشان فوت می کند اگر از آن شوهر فرزند ندارند یک چهارم و اگر دارند یک هشتم ارث می برد. بعد روایتی می گوید: «لا ترث الزوجة من العقار». یعنی زن از زمین خانه ی مسکونی ارث نمی برد. این روایت خلاف ظاهر آیه است که بین خانه ی مسکونی و غیر آن فرق نمی گذارد. لذا باید دید این روایت آیه را نسخ می کند یا تخصیص می زند؟

نسخ نمی تواند باشد زیرا بعد از رحلت رسول خدا (ص) باب وحی بسته شد و اگر ناسخی در کار بود می بایست توسط خود ایشان بیان می شد، پس تخصیص است.

مثال

مثال دیگر: در روایتی از امام باقر (ع) آمده است: «الطحال حرام» یعنی خوردن طحال حرام است. بعد در کلام امام صادق (ع) آمده است: «اجزاء الذبیحة حلال». امر دائر است بین اینکه یا کلام امام باقر (ع) مخصص کلام امام صادق (ع) باشد یعنی اجزاء الذبیحة حلال الا الطحال یا بر عکس یعنی دومی ناسخ اولی باشد یعنی حتی طحال هم حلال باشد.

مشهور معتقدند اولی مخصص دومی است زیرا امام باقر و امام صادق (ع) هر دو ناقل سنت رسول خدا (ص) هستند و هر دو عبارت در کلام رسول خدا (ص) ذکر شده است. کأنه رسول خدا (ص) هر دو را فرموده است. البته نمی دانیم کدام یک مقدم بوده است و کدام یک مؤخر. شاید رسول خدا (ص) اول دومی را فرموده باشد و بعد اولی را و یا شاید هر دو را با هم فرموده باشد. از طرفی در شریعت تخصیص از نسخ خیلی بیشتر رخ داده است و تا حدی موارد تخصیص در شریعت زیاد است

دوران الامر بین التقیید و حمل الامر علی الاستحباب

۲

در دوران الامر بین التقیید و حمل الامر علی الاستحباب، چه باید کرد؟ مثلا مولی می فرماید: «اذا افطرت فاعتق رقبةً» و در دلیل دیگر می فرماید: «اذا افطرت فاعتق رقبةً مؤمنةً». اینجا دو نظر وجود دارد.

برخی معتقدند در حدیث دوم، «مؤمنه» را حمل بر استحباب کنیم. یعنی عتق مطلق رقبه کافی است و افضل این است که مؤمنه باشد. این قول نادر است.

مشهور معتقدند مطلق را حمل بر مقید کنیم یعنی مراد مولی در حدیث اول نیز رقبه ی مؤمنه بوده است. علت اینکه مطلق را حمل بر مقید می کنند وحدت سبب است یعنی از آنجا که سبب فقط افطار عمدی است کشف می کنیم که حکم هم باید یکی باشد و آن از باب حمل مطلق بر مقید فقط عتق رقبه ی مؤمنه است.

شرایط اعمال قاعده جمع عرفی
(۱۹۵)

۱

برای اعمال قاعده جمع عرفی شرایطی وجود دارد:

- جمع عرفی بین دو دلیل شرعی اعم از لفظی یا غیر لفظی انجام می شود.
- دو دلیل متعارض باید صادر از یک متکلم واحد یا یک منبع باشند یا در حکم متکلم واحد باشند. مثلا همه ائمه در حکم متکلم واحد هستند. زیرا مبنا و ملاک جمع عرفی این است که یکی از دو دلیل مهیا شده که دلیل دیگر را تفسیر کند (یا مهیا شدن شخصی یا نوعی).
- تعارض دو دلیل زمانی معنا دارد که هر کدام از دو دلیل مستقلا حجت باشند که از سوی معصوم(ع) صادر شده اند. مثلا اگر علم اجمالی داشته باشیم یکی از دو دلیل از امام صادر نشده (مثل اینکه سندش مشکل دارد) اساسا تعارضی پیش نمی آید. به تعبیر دیگر تعارض در مرحله دلالت است نه مرحله سند.

۲

دو کلامی که می خواهیم بین آنها جمع عرفی کنیم (قرینه و ذی القرینه)، از یکی از چهار حالت خارج نیست:

- ۱) صدور هر دو قطعی باشند. (مثل اینکه از قرآن باشد یا متواتر باشند)
  - در این صورت تعارض بین آنها در مرحله دلالت و حجّیّت ظهور است نه سند و باید جمع عرفی کنیم و می دانیم با فرض وجود قرینه حجّیّت شامل ذی القرینه نمی شود.
- ۲) صدور هر دو غیرقطعی است و بالتعبد اثبات می شود. (مثل اینکه هر دو خبر واحد باشند)
  - در این صورت نیز تعارض بین آنها در مرحله دلالت است نه سند و باید جمع عرفی کنیم.
- ۳) **عام روایی، خاص کتابی (یعنی قرآن):** صدور قرینه قطعی است ولی صدور ذی القرینه بالتعبد ثابت شده.
  - در اینجا خاص کتابی، عام روایی را تخصیص می زند.
- ۴) **عام کتابی، خاص روایی:** یعنی قرینه بالتعبد به سند اثبات می شود و ذی القرینه قطعی باشد. سوال این است که آیا امکان دارد کتاب و آیه قرآنی با خبر واحد تخصیص بخورد؟ به‌طور مثال عام می‌گوید؛ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و یک خبر واحد می‌گوید؛ بَیع کالی به کالی جایز نیست،
  - در این صورت نسبت به قرینه هم سند غیر قطعی است و هم دلالت غیر قطعی است. اما ذی القرینه حتما صادر شده ولی دلالتش غیر قطعی است. دلالت قرینه اقوی از دلالت ذی القریه است ولی سندش اقوی نیست. لذا بعضا اشکال می شود که نمی توان قرینه را مقدم نمود. یعنی می گویند قرآن قطعی الصدور است و روایات ظنی الصدور است، شما چه جور می خواهید با ظنی الصدور قطعی الصدور را تخصیص بدهید؟
    - در پاسخ به این اشکال باید گفت در موضوع دلیل حجّیّت ظهور اخذ شده که نباید قرینه بر خلاف وجود داشته باشد و دلیل تعبد به سند قرینه ثابت می کند که قرینه بر خلاف آمده لذا حاکم بر دلیل حجّیّت ظهور می گیرد. به تعبیر دیگر اگر ما می خواهیم به اصالع العموم تمسک کنیم باید گفت که اصاله العموم فرع بر عدم وجود خاص است. و بدلیل تعبد، خاص روایی حجت است پس نمی توان به اصاله العموم تمسک کرد. یعنی مولی با تعبد به صدق الثقه حکومت می کند و بخشی از موضوع عام کتاب را بر می دارد. **پس نتیجه اینکه کتاب را می توان به خبر واحد تخصیص زد.**
      - طبق تعالیم ائمه، حدیثی مورد پذیرش است که با قرآن مخالفت نداشته باشد. البته دقت کنید مبنا مخالف نبودن است، نه موافق بودن. تخالف، می تواند به صورت تنافی عرفی (مثلا عام و خاص) باشد یا می تواند به صورت تناقض و تضاد باشد. اگر مخالفت به نحو تنافی عرفی است؛ به عنوان مثال، خاص روایی، مخالف عام قرآنی است؛ در این جا روایت می تواند آیه را تخصیص بزند. این مخالف با آیه است اما با آیه قابل جمع است؛ یعنی با آن تنافی ندارد؛ مخالفت دارد، اما مخالفتی است که قابل جمع عرفی است. این نوع مخالفت مراد نیست. مراد از مخالفت روایت با آیات، مخالفت به صورت تضاد یا تناقض است. مثلا اگر آیه ای بگوید "الف ب است"، و روایت بگوید "الف ب نیست"، این روایت مخالف آیه است و باید کنار گذاشته شود. بحث از جمع عرفی است، و عرف از عام و خاص مخالفت برداشت نمی کند و آنها را قابل جمع می بیند. منظور عرف از مخالفت، تباین است.

حکم ثانی: قاعده تساقط دو دلیل متعارض:
(۱۹۶)

۱ هر گاه یکی از دو دلیل متعارض نسبت به دلیل دیگر قرینه نباشد، قاعده جمع عرفی میان دو دلیل متعارض راه پیدا نمی کند و تعارض مستقر خواهد بود. حال باید دید در حالت تعارض مستقر چه باید کرد؟
«تعارض مستقر»

ابتدا فروض ممکن در مقام ثبوت و سپس مقام اثبات را بررسی می کنیم.

۲ در مقام ثبوت:

۱) فرض اول آن است که شارع هر دو دلیل متعارض را حجت قرار داده باشد؛ ← این فرض محال است؛ چون دو دلیل متعارض تکاذب دارند و امکان ندارد که شارع هر دو را حجت قرار داده باشد و امکان ندارد که ما در عمل به هر دو ملتزم باشیم. ✗

۲) فرض دوم آن است که شارع هر یک از دو دلیل را حجت قرار داده باشد ولی به شرط عدم التزام به دیگری. ← این فرض نیز در مقام ثبوت ممکن نیست چون در صورت عدم التزام مکلف به هر دلیل لازم می آید که هر دو بر او حجت باشند پس محذور اول باز می گردد. ✗

۳) فرض سوم آن است که شارع یک دلیل معین از آن دو دلیل را به جهت امتیازی که به نظر او دارد حجت قرار داده باشد. **(احدهما المعین)** ← این فرضی معقول است. ✓

۴) فرض چهارم آن است که شارع نسبت به دو دلیل متعارض حجّیّت تخییری جعل کرده باشد؛ یعنی هر کدام را که مکلف اختیار کند و در عمل بدان ملتزم باشد همان بر او حجت است **(احدهما المخیر)** ← این فرضی معقول است و اثرش آن است که صرفنظر از هر دو دلیل و رجوع به اصل عملی و یا دلیل عام دیگر که حکم سومی را اثبات می کند، برای مکلف جایز نیست. ✓

۵) فرض پنجم آن است که شارع هر دو دلیل متعارض را از حجّیّت ساقط کرده باشد و وجود آن دو را هیچ انگاشته باشد ← این فرضی معقول است. ✓

در مقام اثبات:

- این فرض محال است؛ ✗
- این فرض محال است؛ ✗
- خلاف مقتضای دلیل حجّیّت است؛ چون نسبت دلیل حجّیّت به هر دو دلیل متعارض یکسان است. پس حجّیّت یک دلیل معین شاهدی ندارد. ✗
- ممکن نیست چون مفاد دلیل حجّیّت، حجّیّت تعیینی است نه تخییری؛ یعنی ظهور وجوب بر تعیین است نه تخییر. به تعبیر دیگر حجّیّت تخییری از دلیل حجّیّت استفاده نمی شود. پس اثبات وجوب تخییری و حجّیّت تخییری یکی از آن دو دلیل متعارض نیازمند تعبیر دیگری در دلیل حجّیّت است. ✗
- این فرض، فرض صحیح است. ✓

۳ در حقیقت می گویند قاعده ی اولیه در مورد دو خبر متعارض، به حکم عقل، تساقط هر دو دلیل است و نباید هنگام تعارض برای هیچ یک از دو خبر ارزشی قائل شد و باید به سراغ ادله ی دیگر رفت.

چرا تساقط هر دو دلیل حکم عقل است؟ زیرا دلیل حجّیّت خبر واحد یا لبی است یا لفظی.

- اگر لبی باشد (مانند اجماع، سیره ی عقلاء و مانند آن) در دلیل لبی اطلاق معنا ندارد. اطلاق در جایی است که لفظی در کار باشد مثلا مولی بفرماید: صدّق العادل. ولی در جایی که اجماع و سیره بر عمل به خبر واحد قائم شده است و لفظی در کار نیست از این رو اطلاقی هم در کار نیست و قهرا باید قدر متیقن را اخذ کرد که آن هم خبری است که دارای معارض نیست و الا نه سیره آن را شامل می شود و نه اجماع علماء.
- اگر هم لفظی باشد (مثلا آیه ی نبأ، نفر، سؤال، و آیه ی حرمت کتمان)، در این صورت، دلیل ما اطلاق دارد و هم جایی را شامل می شود که خبر واحد معارض داشته باشد و هم جایی که معارض نداشته باشد. ولی در عین حال نمی توان به اطلاق آنها اخذ کرد زیرا وجوب عمل به دو خبر متعارض امکان پذیر نیست. اگر هم یکی از آنها به شکل غیر معین را اخذ کنیم این از باب ترجیح بلا مرجح است و اگر یکی را معینا اخذ کنیم دلیلی بر آن نداریم. از این رو چاره ای نداریم مگر اینکه هر دو را کنار بگذاریم.

البته قاعده ی اولیه تساقط است، ممکن است بواسطه روایات علاجیه (بعدا بیان می شود) به تساقط نرسیم.

۴ البته سه مقدمه باید اثبات شود تا به مرحله تساقط برسیم وگرنه هر کدام از این سه مقدمه رعایت نشود، به مرحله تساقط نمی رسیم:

۵ اول اینکه دلیل حجّیّت همزمان شامل هر دو دلیل متعارض نشود. چون اگر دلیل حجّیّت همزمان شامل هر دو شود، تعارضی رخ نمی دهد. که این خود سه حالت دارد:

- حالت اول اگر مفاد یکی از دلیل متعارضین اثبات حکم الزامی باشد و مفاد دیگری نفی حکم الزامی، مثل اینکه یکی بگوید «اِکرام العالم واجب» و دیگری بگوید «اِکرام العالم لیس بواجب». در اینصورت ممکن نیست دلیل حجّیّت همزمان شامل هر دو شود چون در اینصورت باعث تنافی می شود
- حالت دوم این است که مفاد هر دو ترخیصیه باشد، مثل اینکه یکی بگوید نماز ظهر در روز جمعه واجب نیست و دیگری بگوید نماز جمعه در روز جمعه واجب نیست. حال با فرض علم اجمالی از خارج که می گوید یکی از این دو واجب است، دلیل حجّیّت نمی تواند شامل هر دو شود چون با علم اجمالی ما تنافی پیدا می کند.
- حالت سوم جایی است که دو حکم الزامی داریم. در این صورت خود چند حالت دارد.
  - اول اگر دو حکم الزامی ذاتا با هم تعارض دارند، مثل اینکه یکی بگوید نماز صبح دو رکعت است و دیگری بگوید سه رکعت است یا دلیلی بر وجوب چیزی و دیگری بر حرمت آن چیزی باشد . ایندو ذاتا با هم تعارض دارند که در اینصورت هم دلیل حجّیّت نمی تواند شامل هر دو شود و لذا تعارض مستقر است.
  - دوم تعارض دارند ولی تعارضشان بالعرض است، مثلا بدلیل علم اجمالی از خارج. مثل اینکه یکی بگوید ظهر جمعه نماز ظهر واجب است و دیگری بگوید نماز جمعه واجب است. در اینجا مشهور می گویند دلیل حجّیّت می تواند شامل هر دو شود زیرا عقل اشکالی نمی بیند که برای تحصیل واقع احتیاط کنی و هر دو تا را انجام دهی.
    - آقای صدر مخالف این نظر است زیرا می گوید مشهور فقط تعارض مدلول مطابقی اینها را در نظر گرفته اند. در حالیکه مدلول التزامی هر کدام با مطابقی دیگری هم تعارض دارد. به تعبیر دیگر وقتی ما می دانیم یک نماز در ظهر جمعه واجب است، و روایتی می گوید نماز جمعه واجب است، این مدلول التزامی اش این است که نماز ظهر واجب نیست که منافات پیدا می کند با دلیل وجوب نماز ظهر لذا دلیل حجّیّت نمی تواند شامل هر دو شود. دقت کنید مدلول التزامی هر دلیل از مدلول مطابقی خود اضعف است اما از مدلول مطابقی دلیل دیگر که اضعف نیست.

۶ دوم اینکه نتوانیم دلیل حجّیّت یک دلیل را نسبت به دیگری ترجیح دهیم. و اینکار معادل ترجیح بلا مرجح باشد وگرنه اگر نباشد، آن دلیل را ترجیح می دهیم.

یک قاعده کلی داریم و آن اینکه اگر دو دلیل داریم که احتمال ترجیح و اقوی بودن یکی وجود دارد، آن را ترجیح می دهیم. این قاعده در موارد مختلفی می تواند اتفاق بیفتد:

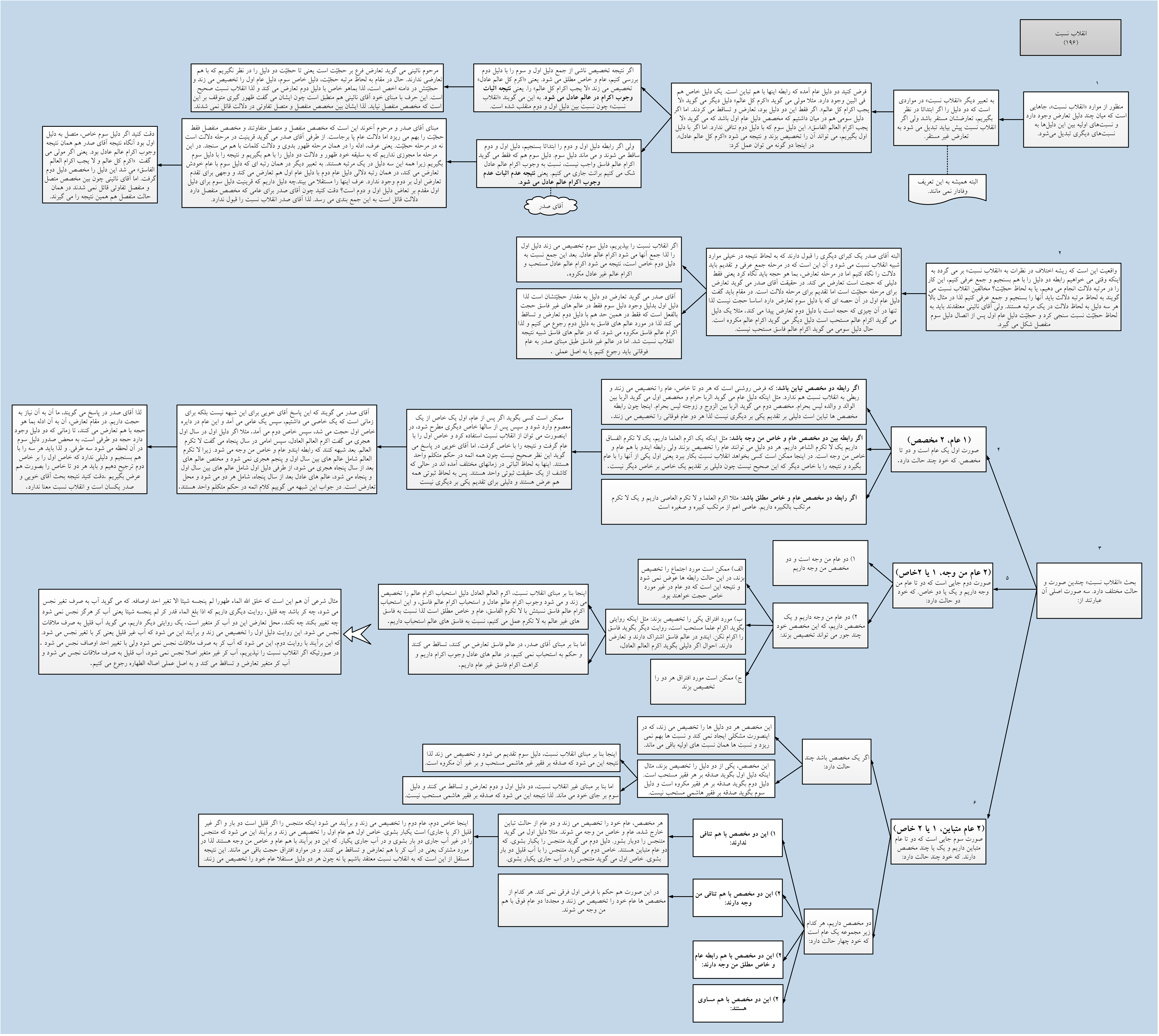
- حالت اول زمانی که یک طرف قطعا ساقط است، طرف دوم اما احتمال دارد ساقط نباشد یعنی احتمال ترجیح داشته باشد، طرف دوم را می توان مرجح کرد.
  - مثلا فرض کنید ما ملاک حجّیّت را از خارج می دانیم مثلا می دانیم ظن شخصی ملاک است و این ملاک قطعا در یک طرف وجود ندارد. ولی در طرف دیگر ممکن است ملاک شاملش بشود ممکن است نشود.
- حالت دوم زمانی است که در هر دو دلیل ملاک حجّیّت داریم اما در یکی ملاک حجّیّت اقوی است. مثل اینکه اگر ملاک ظن نوعی باشد، حال یکی از طرفین علاوه بر ظن نوعی، ظن شخصی هم دارد مرجح خواهد بود. با مثلا می دانیم ملاک حجّیّت وثاقت راوی است و احتمال بدهیم راوی دلیل اول اوثق است، می توان آن را ترجیح داد. حتی برخی می گویند اگر احتمال اوثق بودن یک طرف هم باشد آن مرجح است.

۷ سوم اینکه نتوان از جمع این دو تخییر را نتیجه گرفت وگرنه اگر تخییر باشد مجددا جمع می شوند و به مرحله تساقط نمی رسند. یعنی باید ببینیم آیا حجّیّت تخییریه در یک طرف ممکن است یا نه

مشهور می گویند عجیب است که یک طرف را تخییری حجت کنیم. زیرا مولی حکم را جامع نبرده بلکه هر خبر به تنهایی حجت است. اما آقای صدر می گوید تصویر فرض تخییر فقط شامل تصویر جامع نیست بلکه می تواند حجت تخییریه شامل دلیل اول شود به شرطی که دلیل دوم صادق نشود و شامل دلیل دوم می شود به شرطی که دلیل اول صادق نباشد. در اینصورت تنافی بین این دو حجت مشروط نیست و مشکلی ندارد که هر دو حجت باشند. دوران امر می شود بین اینکه از اطلاق دلیل حجّیّت دست برداریم و تقییدش بزنیم یا اصل دلیل حجّیّت و بگوییم مطلقا حجت نیستند، که دست از اطلاق دلیل حجّیّت بر می داریم. مشهور البته گفتند که از اصل دلیل حجّیّت دست بر می داریم و هر دو را ساقط می کنیم .

البته این زمانی درست است که دو دلیل متباینین نباشند زیرا در اینصورت هر دلیل به شرط صدق خودش حجت است که این معنا ندارد. خوب فرق آقای صدر با مشهور چه شد، هر دو که دو دلیل را ساقط کردند. فرق آنها در این است در فرض آقای صدر این دو حجّیّت مشروط بدلیل عدم احراز شرطشان، مدلول مطابقی شان احراز نمی شود ولی مدلول التزامی شان که پابرجاست و با هم تعارضی ندارند. لذا نفی ثالث می کنند. مثلا اگر دلیل اول می گوید واجب است یعنی مکروه و حرام نیست. دلیل دوم هم که می گوید مستحب است یعنی باز مکروه و حرام نیست لذا وقتی هر دو را کنار می گذاریم حداقل می فهمیم مکروه یا مستحب نیست

۸ خلاصه اینکه اولا دلیل حجّیّت زمانی که یک طرف محتمل الاقوی باشد شامل آن می شود. دوم در غیر این موارد حجّیّت شامل هر دو نمی شود یعنی نمی توان حجّیّت فعلی هر کدام را مستقلا ثابت کرد ولی حجّیّت شامل هر کدام مشروط به کذب دیگری می شود که باعث نفی ثالث می شود.


انقلاب نسبت (۱۹۶)
۱
منظور از موارد «انقلاب نسبت»، جاهایی است که میان چند دلیل تعارض وجود دارد و نسبت‌های اولیه بین این دلیل‌ها به نسبت‌های دیگری تبدیل می‌شود.
به تعبیر دیگر «انقلاب نسبت» در مواردی است که دو دلیل را اگر ابتدائا در نظر بگیریم، تعارضشان مستقر باشد ولی اگر انقلاب نسبت پیش بیاید تبدیل می شود به تعارض غیر مستقر.
البته همیشه به این تعریف وفادار نمی مانند.
فرض کنید دو دلیل عام آمده که رابطه اینها با هم تباین است. یک دلیل خاص هم فی البین وجود دارد. مثلا مولی می گوید «اکرم کل عالم» دلیل دیگر می گوید «لا یجب اکرام کل عالم». اگر فقط این دو دلیل بود، تعارض و تساقط می کردند. اما اگر دلیل سومی هم در میان داشتیم که مخصص دلیل عام اول باشد که می گوید «لا یجب اکرام العالم الفاسق». این دلیل سوم که با دلیل دوم تنافی ندارد. اما اگر با دلیل اول بگیریم، می تواند آن را تخصیص بزند و نتیجه می شود «اکرم کل عالم عادل». در اینجا دو گونه می توان عمل کرد:
اگر نتیجه تخصیص ناشی از جمع دلیل اول و سوم را با دلیل دوم بررسی کنیم، عام و خاص مطلق می شود. یعنی «اکرم کل عالم عادل» تخصیص می زند «لا یجب اکرام کل عالم» را. یعنی **نتیجه اثبات وجوب اکرام در عالم عادل می شود**. به این می گویند «انقلاب نسبت» چون نسبت بین دلیل اول و دوم منقلب شده است.
مرحوم نائینی می گوید تعارض فرع بر حجّیّت است یعنی تا حجّیّت دو دلیل را در نظر نگیریم که با هم تعارضی ندارند. حال در مقام به لحاظ مرتبه حجّیّت، دلیل خاص سوم، دلیل عام اول را تخصیص می زند و حجّیّتش در دامنه اخص است، لذا بماهو خاص با دلیل دوم تعارض می کند و لذا انقلاب نسبت صحیح است. این حرف با مبنای خود آقای نائینی هم منطبق است چون ایشان می گفت ظهور گیری متوقف بر این است که مخصص منفصل نیاید. لذا ایشان بین مخصص منفصل و متصل تفاوتی در دلالت قائل نمی شدند.
ولی اگر رابطه دلیل اول و دوم را ابتدائا بسنجیم، دلیل اول و دوم ساقط می شوند و می ماند دلیل سوم. دلیل سوم هم که فقط می گوید اکرام عالم فاسق واجب نیست، نسبت به وجوب اکرام عالم عادل شک می کنیم برائت جاری می کنیم. یعنی **نتیجه عدم اثبات عدم وجوب اکرام عالم عادل می شود.**
آقای صدر
مبنای آقای صدر و مرحوم آخوند این است که مخصص منفصل و متصل متفاوتند و مخصص منفصل فقط حجّیّت را بهم می ریزد اما دلالت عام پا برجاست. از طرفی آقای صدر می گوید قرینیت در مرحله دلالت است نه در مرحله حجّیّت. یعنی عرف، ادله را در همان مرحله ظهور بدوی و دلالت کلمات با هم می سنجد. در این مرحله ما مجوزی نداریم که به سلیقه خود ظهور و دلالت دو دلیل را با هم بگیریم و نتیجه را با دلیل سوم بگیریم زیرا همه این سه دلیل در یک مرتبه هستند. به تعبیر دیگر در همان رتبه ای که دلیل سوم با عام خودش تعارض می کند، در همان رتبه دلالی دلیل عام دوم با دلیل عام اول هم تعارض می کند و وجهی برای تقدم تعارض اول بر دوم وجود ندارد. عرف اینها را مستقلا می بیند.چه دلیل داریم که قرینیت دلیل سوم برای دلیل اول مقدم بر تعاض دلیل اول و دوم است؟ دقت کنید چون آقای صدر برای عامی که مخصص منفصل دارد دلالت قائل است به این جمع بندی می رسد. لذا آقای صدر انقلاب نسبت را قبول ندارد.
دقت کنید اگر دلیل سوم خاص، متصل به دلیل اول بود آنگاه نتیجه آقای صدر هم همان نتیجه وجوب اکرام عالم عادل بود. یعنی اگر مولی می گفت «اکرم کل عالم و لا یجب اکرام العالم الفاسق» می شد این دلیل را مخصص دلیل دوم گرفت. اما آقای نائینی چون بین مخصص متصل و منفصل تفاوتی قائل نمی شدند در همان حالت منفصل هم همین نتیجه را می گیرند.
۲
واقعیت این است که ریشه اختلاف در نظرات به «انقلاب نسبت» بر می گردد به اینکه وقتی می خواهیم رابطه دو دلیل را با هم بسنجیم و جمع عرفی کنیم، این کار را در مرتبه دلالت انجام می دهیم، یا به لحاظ حجّیّت؟ مخالفین انقلاب نسبت می گویند به لحاظ مرتبه دلالت باید آنها را بسنجیم و جمع عرفی کنیم لذا در مثال بالا هر سه دلیل به لحاظ دلالت در یک مرتبه هستند. ولی آقای نائینی معتقدند باید به لحاظ حجّیّت نسبت سنجی کرد و حجّیّت دلیل عام اول پس از اتصال دلیل سوم منفصل شکل می گیرد.
البته آقای صدر یک کبرای دیگری را قبول دارند که به لحاظ نتیجه در خیلی موارد شبیه انقلاب نسبت می شود و آن این است که در مرحله جمع عرفی و تقدیم باید دلالت را نگاه کنیم اما در مرحله تعارض، بما هو حجه باید نگاه کرد یعنی فقط دلیلی که حجت است تعارض می کند. در حقیقت آقای صدر می گوید تعارض برای مرحله حجّیّت است اما تقدیم برای مرحله دلالت است. در مقام باید گفت دلیل عام اول در آن حصه ای که با دلیل سوم تعارض دارد اساسا حجت نیست لذا تنها در آن چیزی که حجه است با دلیل دوم تعارض پیدا می کند. مثلا یک دلیل می گوید اکرام عالم مستحب است دلیل دیگر می گوید اکرام عالم مکروه است. حال دلیل سومی می گوید اکرام عالم فاسق مستحب نیست.
اگر انقلاب نسبت را بپذیریم، دلیل سوم تخصیص می زند دلیل اول را لذا جمع آنها می شود اکرام عالم عادل. بعد این جمع نسبت به دلیل دوم خاص است، نتیجه می شود اکرام عالم عادل مستحب و اکرام عالم غیر عادل مکروه.
آقای صدر می گوید تعارض دو دلیل به مقدار حجّیّتشان است لذا دلیل اول بدلیل وجود دلیل سوم فقط در عالم های غیر فاسق حجت بالفعل است که فقط در همین حد هم با دلیل دوم تعارض و تساقط می کند لذا در مورد عالم های فاسق به دلیل دوم رجوع می کنیم و لذا اکرام عالم فاسق مکروه می شود. که در عالم های فاسق شبیه نتیجه انقلاب نسبت شد. اما در عالم غیر فاسق طبق مبنای صدر به عام فوقانی باید رجوع کنیم یا به اصل عملی .
۳
بحث «انقلاب نسبت» چندین صورت و حالت مختلف دارد. سه صورت اصلی آن عبارتند از:
۴
(۱ عام، ۲ مخصص) صورت اول یک عام است و دو تا مخصص. که خود چند حالت دارد.
اگر رابطه دو مخصص تباین باشد: که فرض روشنی است که هر دو تا خاص، عام را تخصیص می زنند و ربطی به انقلاب نسبت هم ندارد. مثل اینکه دلیل عام می گوید الربا حرام و مخصص اول می گوید الربا بین الوالد و والده لیس بحرام. مخصص دوم می گوید الربا بین الزوج و زوجته لیس بحرام. اینجا چون رابطه مخصص ها تباین است دلیلی بر تقدیم یکی بر دیگری نیست لذا هر دو عام فوقانی را تخصیص می زنند.
اگر رابطه بین دو مخصص عام و خاص من وجه باشد: مثل اینکه یک اکرم العلما داریم، یک لا تکرم الفساق داریم یک لا تکرم الشاعر داریم. هر دو دلیل می توانند عام را تخصیص بزنند ولی رابطه ایندو با هم عام و خاص من وجه است. در اینجا ممکن است کسی بخواهد انقلاب نسبت بکار ببرد یعنی اول یکی از آنها را با عام بگیرد و نتیجه را با خاص دیگر که این صحیح نیست چون دلیلی بر تقدیم یک خاص بر خاص دیگر نیست.
اگر رابطه دو مخصص عام و خاص مطلق باشد: مثلا اکرم العلما و لا تکرم العاصی داریم و یک لا تکرم مرتکب بالکبیره داریم. عاصی اعم از مرتکب کبیره و صغیره است
ممکن است کسی بگوید اگر پس از عام، اول یک خاص از یک معصوم وارد شود و سپس پس از سالها خاص دیگری مطرح شود، در اینصورت می توان از انقلاب نسبت استفاده کرد و خاص اول را با عام گرفت و نتیجه را با خاص گرفت. اما آقای خویی در پاسخ می گوید این نظر صحیح نیست چون همه ائمه در حکم متکلم واحد هستند. اینها به لحاظ اثباتی در زمانهای مختلف آمده اند در حالی که کاشف از یک حقیقت ثبوتی واحد هستند. پس به لحاظ ثبوتی همه هم عرض هستند و دلیلی برای تقدیم یکی بر دیگری نیست
آقای صدر می گویند که این پاسخ آقای خویی برای این شبهه نیست بلکه برای زمانی است که یک خاصی می داشتیم، سپس یک عامی می آمد و این عام در دایره خاص اول حجت می شد، سپس خاص دوم می آمد. مثلا اگر دلیل اول در سال اول هجری می گفت اکرم العالم العادل، سپس امامی در سال پنجاه می گفت لا تکرم العالم. بعد شبهه کنند که رابطه ایندو عام و خاص من وجه می شود. زیرا لا تکرم العالم شامل عالم های بین سال اول و پنجم هجری نمی شود و مختص عالم های بعد از سال پنجاه هجری می شود، از طرفی دلیل اول شامل عالم های بین سال اول و پنجاه می شود، عالم های عادل بعد از سال پنجاه، شامل هر دو می شود و محل تعارض است. در جواب این شبهه می گوییم کلام ائمه در حکم متکلم واحد هستند.
لذا آقای صدر در پاسخ می گویند، ما آن به آن نیاز به حجت داریم. در مقام تعارض، آن به آن ادله بما هو حجه با هم تعارض می کنند، تا زمانی که دو دلیل وجود دارد حجه دو طرفی است، به محض صدور دلیل سوم در آن لحظه می شود سه طرفی. و لذا باید هر سه را با هم بسنجیم و دلیلی ندارد که خاص اول را بر خاص دوم ترجیح دهیم و باید هر دو تا خاص را بصورت هم عرض بگیریم .دقت کنید نتیجه بحث آقای خویی و صدر یکسان است و انقلاب نسبت معنا ندارد.
۵
(۲ عام من وجه، ۱ یا ۲خاص) صورت دوم جایی است که دو تا عام من وجه داریم و یک یا دو خاص. که خود دو حالت دارد:
۱) دو عام من وجه است و دو مخصص من وجه داریم
۲) دو عام من وجه داریم و یک مخصص داریم، که این مخصص خود چند جور می تواند تخصیص بزند:
الف) ممکن است مورد اجتماع را تخصیص بزند، در این حالت رابطه ها عوض نمی شود و نتیجه این است که دو عام در غیر مورد خاص حجت خواهند بود.
ب) مورد افتراق یکی را تخصیص بزند: مثل اینکه روایتی بگوید اکرام علما مستحب است، روایت دیگر بگوید فاسق را اکرام نکن. ایندو در عالم فاسق اشتراک دارند و تعارض دارند. احوال اگر دلیلی بگوید اکرم العالم العادل،
ج) ممکن است مورد افتراق هر دو را تخصیص بزند
اینجا بنا بر مبنای انقلاب نسبت، اکرم العالم العادل دلیل استحباب اکرام عالم را تخصیص می زند و می شود وجوب اکرام عالم عادل و استحباب اکرام عالم فاسق، و این استحباب اکرام عالم فاسق نسبتش با لا تکرم الفاسق، عام و خاص مطلق است لذا نسبت به فاسق های غیر عالم به لا تکرم عمل می کنیم، نسبت به فاسق های عالم استحباب داریم.
اما بنا بر مبنای آقای صدر، در عالم فاسق تعارض می کنند، تساقط می کنند و حکم به استحباب نمی کنیم، در عالم های عادل وجوب اکرام داریم و کراهت اکرام فاسق غیر عام داریم.
مثال شرعی آن هم این است که خلق الله الماء طهورا لم ینجسه شیئا الا تغیر احد اوصافه. که می گوید آب به صرف تغیر نجس می شود، چه کر باشد چه قلیل. روایت دیگری داریم که اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیئا یعنی آب کر هرگز نجس نمی شود چه تغییر بکند چه نکند. محل تعارض این دو آب کر متغیر است. یک روایتی دیگر داریم، می گوید آب قلیل به صرف ملاقات نجس می شود. این روایت دلیل اول را تخصیص می زند و برآیند این می شود که آب غیر قلیل یعنی کر با تغیر نجس می شود. که این برآیند با روایت دوم، این می شود که آب کر به صرف ملاقات نجس نمی شود ولی با تغییر احد اوصاف نجس می شود . در صورتیکه اگر انقلاب نسبت را نپذیریم، آب کر غیر متغیر اصلا نجس نمی شود، آب قلیل به صرف ملاقات نجس می شود و آب کر متغیر تعارض و تساقط می کند و به اصل عملی اصاله الطهاره رجوع می کنیم.
۶
(۲ عام متباین، ۱ یا ۲ خاص) صورت سوم جایی است که دو تا عام متباین داریم و یک یا چند مخصص دارند. که خود چند حالت دارد:
اگر یک مخصص باشد چند حالت دارد:
این مخصص هر دو دلیل ها را تخصیص می زند، که در اینصورت مشکلی ایجاد نمی کند و نسبت ها بهم نمی ریزد و نسبت ها همان نسبت های اولیه باقی می ماند.
این مخصص، یکی از دو دلیل را تخصیص بزند، مثال اینکه دلیل اول بگوید صدقه بر هر فقیر مستحب است. دلیل دوم بگوید صدقه بر هر فقیر مکروه است و دلیل سوم بگوید صدقه بر فقیر هاشمی مستحب نیست.
اینجا بنا بر مبنای انقلاب نسبت، دلیل سوم تقدیم می شود و تخصیص می زند لذا نتیجه این می شود که صدقه بر فقیر غیر هاشمی مستحب و بر غیر آن مکروه است.
اما بنا بر مبنای غیر انقلاب نسبت، دو دلیل اول و دوم تعارض و تساقط می کنند و دلیل سوم بر جای خود می ماند. لذا نتیجه این می شود که صدقه بر فقیر هاشمی مستحب نیست.
دو مخصص داریم، هر کدام زیر مجموعه یک عام است که خود چهار حالت دارد:
۱) این دو مخصص با هم تنافی ندارند:
هر مخصص، عام خود را تخصیص می زند و دو عام از حالت تباین خارج شده، عام و خاص من وجه می شوند. مثلا دلیل اول می گوید متنجس را دوبار بشور. دلیل دوم می گوید متنجس را یکبار بشوی. که دو عام متباین هستند. خاص دوم می گوید متنجس را با آب قلیل دو بار بشوی. خاص اول می گوید متنجس را در آب جاری یکبار بشوی.
اینجا خاص دوم، عام دوم را تخصیص می زند و برآیند می شود اینکه متنجس را اگر قلیل است دو بار و اگر غیر قلیل (کر یا جاری) است یکبار بشوی. خاص اول هم عام اول را تخصیص می زند و برآیند این می شود که متنجس را در غیر آب جاری دو بار بشوی و در آب جاری یکبار. که این دو برآیند با هم عام و خاص من وجه هستند لذا در مورد مشترک یعنی در آب کر با هم تعارض و تساقط می کنند. و در موارد افتراق حجت باقی می مانند. این نتیجه مستقل از این است که به انقلاب نسبت معتقد باشیم یا نه چون هر دو دلیل مستقلا عام خود را تخصیص می زنند.
۲) این دو مخصص با هم تنافی من وجه دارند:
در این صورت هم حکم با فرض اول فرقی نمی کند. هر کدام از مخصص ها عام خود را تخصیص می زنند و مجددا دو عام فوق با هم من وجه می شوند.
۲) این دو مخصص با هم رابطه عام و خاص مطلق من وجه دارند:
۲) این دو مخصص با هم مساوی هستند:

تنبیهات درباره تعارض مستقر: (۱۹۸)

۱ چهار نکته درباره تعارض مستقر لازم است بیان شود:

۲ تنبیه یا نکته اول: در تعارض دو دلیل لفظی، هر کدام می تواند قطعی یا ظنی السند باشد و قطعی یا ظنی الدلاله باشد. لذا نحوه تعارض بین دو دلیل لفظی از چند حالت خارج نیست:

حالت اول مواردی است که هر دو دلیل از لحاظ صدوری قطعی هستند ولی از لحاظ دلالی با هم معارضند. مثلا فرض کنید دو روایت متواتر داریم که یکی می گوید «صل صلاه الظهر فی یوم الجمعه» و دیگری می گوید «صل صلاه الجمعه فی یوم الجمعه».

اینجا تعارض بین شمول اطلاق حجّیّت ظهور است در روایت اول با اطلاق حجّیّت ظهور در روایت دوم.

حالت دوم زمانی است که ظهور دو روایت قطعی باشد ولی سندهای آنها ظنی است. مثل اینکه روایت خبر واحدی می گوید یجب و خبر واحد دیگری بگوید یحرم. یحرم و یجب نص هستند ولی سندشان ظنی باشد.

در اینجا اطلاق حجّیّت خبر ثقه در روایت اول تعارض می کند با اطلاق حجّیّت خبر ثقه در روایت دوم.

حالت سوم دو دلیل لفظی داریم که هر دو ظنی الدلاله و ظنی السند هستند. در این موارد تنافی بدلیل حجّیّت ظهور که حتما داریم. سوال این است که آیا تنافی در همین مرتبه باقی می ماند یا به دلیل حجّیّت سند هم تسری پیدا می کند؟

جمعی گفتند در همان مرتبه باقی می ماند یعنی اشکالی ندارد دو کلامی که در ظهور با هم تنافی دارند از امام صادر شده باشند زیرا چه بسا منظور حضرت از یکی خلاف ظاهر باشد. اما آقای صدر می گویند خیر اینجا تنافی به مرتبه حجّیّت سند هم سرایت می کند زیرا مراد از تعارض دو دلیل این است که اگر این دو دلیل از امام صادر شده باشند با هم تنافی دارد لذا اساسا تنافی علی فرض صدور است لذا دلیل حجّیّت سند نمی تواند این دو دلیل را که در مرحله ظهور تنافی دارند را در بر بگیرد. به تعبیر دیگر عرف می گوید ممکن نیست امام این دو کلام متنافی با ظهوری که ما می فهمیم را گفته باشد.

۳ تعداد کل حالات متصور ۱۶ تاست زیرا هر دلیل چهار حالت می تواند داشته باشد (قطعی السند-قطعی الدلاله، قطعی السند-ظنی الدلاله، ظنی السند-قطعی الدلاله و ظنی السند-ظنی الدلاله). اما حالت هایی که یکی از دو دلیل قطعی السند و قطعی الدلاله باشد را در نظر نمی گیریم چون از محل تعارض خارج است. لذا می شود ۹ حالت متصور اما برخی حالت ها تکراری است لذا تعداد کل حالت های محل ابتلا می شود شش حالت ۳+۲+۱.

حالت چهارم: یک طرف قطعی السند ظنی الدلاله باشد و در طرف دیگر قطعی الدلاله ظنی السند داریم.

در این حالت تعارض نه در دلیل حجّیّت ظهور به تنهایی است زیرا در مورد دلیل دوم کارایی ندارد و نه در حجّیّت سند به تنهایی تعارض داریم. در اینجا حجّیّت ظهور در دلیل ظنی الدلاله با حجّیّت سند در دلیل ظنی السند با هم تعارض می کنند. در اینجا هر دو تعارض و تساقط می کنند.

حالت پنجم: یکی ظنی السند و الدلاله و دیگری قطعی الدلاله و ظنی السند که تعارض مستقر هم دارند و جمع عرفی نداشته باشند.

اینجا تعارض بین حجّیّت ظهور ظنی الدلاله است با حجّیّت سند روایت قطعی الدلاله. زیرا در روایت اول حجّیّت ظهورات می گوید این را حجت بگیر، اما از طرفی اگر این حجت باشد با روایت دو که قطعی الدلاله است تعارض می کند لذا دومی نمی تواند از امام صادر شده باشد. اما از طرفی گفتیم تعارض از حجّیّت ظهور به حجّیّت سند هم سرایت می کند بنابراین حجّیّت سند هر دو هم تعارض می کنند .البته دقت کنید فرض کردیم در این حالت جمع عرفی نداشته باشیم ولی در اکثر موارد در این حالت آنکه قطعی الدلاله است مرجح خواهد بود

۴ خلاصه آنکه وقتی دو دلیل داریم که تنافی در مدلولشان داریم، واقعیت این است که این تعارض به حجّیّت سندشان منتقل می شود یعنی ممکن نیست این دو همزمان از امام صادر شود.

حالت ششم: اولی ظنی السند و الدلاله و دومی قطعی السند و ظنی الدلاله. مانند تعارض کتاب با روایات.

در اینجا تنافی بین حجّیّت ظهور طرف دو با حجّیّت سند و ظهور طرف اول.

۵ نکته یا تنبیه دوم: معارضین، یا متباینین هستند یا عام و خاص من وجه. در دو دلیل که کاملا مدلولشان متباین هستند که شش حالت بالا ذکر شد. در حالتی که دو دلیل عام و خاص من وجه هستند، در محل اشتراک با هم تعارض می کنند. در اینجا بحث تبعض حجّیّت پیش می آید. یعنی وقتی بخشی از روایت از حجّیّت ساقط می شود، تکلیف بقیه آن چه می شود؟

مثال: مثلا در روایتی آمده است که عذرةُ کل حیوان لا یؤکل لحمه نجسةٌ. (مانند شیر و فیل) در روایت دیگر آمده است: عذرةُ کل طائر طاهر. حال اگر طائر باشد ولی لحمش را نتوان خورد مانند عقاب تعارض پیش می آید.

ما یک بحث تبعض در حجّیّت داریم به معنای تبعض در سند و گاهی به معنای تبعض در اخذ به ظهورات است:

تبعض در ظهورات: یعنی بخشی از روایت حجت باشد و بخش دیگر بدلیل مختلف مثل قرینه بر تقیه ای بودن حجت نباشد. مثلا راوی از امام سوال می کند آیا آب کر بواسطه بول دواب نجس می شود یا نه؟ حضرت می فرمایند اگر آب به حد کر باشد چیزی نجسش نمی کند و با اصابه به نجاست نجس نمی شود. اینجا امام یک کبری گفته اند و یک تطبیق در مقام کرده اند. اما تطبیق مذکور قطعا تقیه ای است چون از نظر شیعه ابوال دواب نجس نیست. اما با این حال بخش کبرای روایت حجت است. البته این بحث اختلافی است.

تبعض در سند: یعنی یک روایت داریم با چند تکه و فقره، یک فقره آن بواسطه تعارض با ادله دیگر ساقط می شود . دیگر بخش های آن حجت است و فقره ساقط شده را می گوییم اساسا از امام صادر نشده است.

۶ در کل دو نظر اصلی وجود دارد:

قول اول این است که باید هر دو را کنار گذاشت و به سراغ ادله ی دیگر رفت. این ادله یا ادله ی اجتهادیه است (از کتاب و سنت و عقل و اجماع) و اگر نبود به اصول علمیه عمل می کنیم.

قول دوم نظر شیخ انصاری است که می گوید در مورد اجتماع که تعارض وجود دارد باید به سراغ مرجحات رویم. و در موارد افتراق به هر دلیل عمل کنیم.

۷ نکته و تنبیه سوم: البته همه فروض ششگانه بیان شده در بالا زمانی معنا دارد که ما برای حجّیّت ظهور یا حجّیّت سند اطلاق لفظی داشته باشیم. اما واقعیت این است که ما دلیل محکم لفظی نداریم و عمدتا مبتنی بر سیره عقلاست. و عقلا وقتی به دو دلیل متعارض می رسند می گویند هر دو را رها کن و اساسا نفی ثالث را ممکن است قبول نکنند. همچنین عقلا در تعارض دلیل قطعی السند با دلیل ظنی السند حتی اگر دلیل قطعی السند ظنی الدلاله باشد هم دلیل ظنی السند را وقعی نمی نهند

۸ تنبیه چهارم: در صورت تساقط متعارضین، دو حالت متصور است:

مثال: اگر بینه ای آمد که این کتاب مال علی است بینه ای دیگر آمد گفت کتاب مال حسن است آیا می توان گفت دو دلیل تعارض و تساقط می کنند پس کتاب را به محمد بدهیم؟

الف) دو دلیل متعارض به گونه ای ساقط شوند که گویا اساسا موجود نبودند.

در مثال مذکور، کتاب را می توان به محمد داد.

ب) در حدود تعارضشان در حد مدلول مطابقی ساقط می شوند و لذا اگر در مدلول التزامی مشترک میان خودشان متفق باشند، در اثبات آن مدلول التزامی مشترک، هر دو حجت خواهند بود؛ زیرا نسبت بدان مدلول مشترک تعارضی ندارند.

در مثال مذکور می توان گفت این دو دلیل نسبت به اینکه کتاب مال محمد نیست که با هم تعارض ندارند و بلکه توافق دارند. «قاعده نفی ثالث»

۹ حال باید دید کدام فرض صحیح است؟ پاسخ بر می گردد به مبانی تبعیت دلالت التزامی از مطابقی که دو قسم داشت:

الف) اگر قائل به تبعیت دلالت التزامی در دلالت مطابقی در حجّیّت باشیم:

با سقوط دلالت مطابقی، دلالت التزامی هم از حجّیّت ساقط می شود لذا دو دلیل متعارض در اثبات مدلول التزامی مشترک حجّیّت نیستند.

ب) اگر منکر تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجّیّت باشیم:

قاعده نفی ثالث اثبات می شود و مراد از نفی ثالث، نفی حکم دیگری است غیر از آنچه دو دلیل متعارض بر آن دلالت دارند؛ زیر این حکم دیگر را هر دو دلیل به دلالت التزامی نفی می کنند و میانشان در جهت نفی آن، تعارضی نیست.

خلاصه آنکه در تعارض در عام و خاص من وجه دلیل ندارد که در محل ... جّیت سند دست برداریم ... به آنها استناد کرد.

۱۰ خلاصه آنکه مشهور می گویند اگر دو دلیل با هم تعارض مستقر داشتند، اگر متباین باشند مثل اینکه یکی بگوید «صل صلاه الجمعه» و دیگری بگوید «لا تصل صلاه الجمعه»، این دو تساقط می کنند. اگر هم عام و خاص من وجه باشند، تنها در محل اجتماع تساقط می کنند. اما در توجیه این مطلب مبناهای مختلفی وجود دارد:

مبنای اول برخی می گویند نفی ثالث حجت است. این نظر مبتنی بر مبنایی است که می گوید مدلول التزامی خود مستقلا حجت است و تبعیت از مدلول مطابقی نمی کند. البته آقای صدر این مبنا را نمی پذیرند گرچه بنظر می رسد در تعارض امارات نفی ثالث موافق ارتکاز عرفی است.

مبنای دوم می گویند ما مدلول مطابقی اینها را از بین برده ایم ولی مدلول التزامی آنها را اخذ می کنیم. زیرا بین دو خبر متعارض، یکی دروغ است و دیگری محتمل الصدق و از آنجا که یکی محتمل الصدق است بر حجیّت خود باقی می باشد. ولی از آنجا که متعین نیست نمی توان به مدلول مطابقی آن عمل کرد ولی مدلول التزامی آن قابل اخذ است و باید به آن عمل کرد. به تعبیر دیگر یکی از دو خبر متعارض حجّت می باشد و همین موجب می شود که به آن عمل کرد ولی چون متعین نیست نمی توان آن را یافت ولی عمل به مدلول التزامی با متعین نبودن آن منافات ندارد باید به مدلول التزامی عمل کرد.

در نقد این نظر باید گفت اگر ما احتمال ندهیم هر دو کاذب است یعنی قطعا یکی صادق است، خود همین نفی ثالث می کند. اگر هم احتمال دهیم هر دو کاذب باشد، در اینصورت ما هیچ فردی نداریم که عنوان خبر ثقه را بر آن تطبیق کنیم لذا در اینصورت نمی توان نفی ثالث کرد. لذا آقای صدر این مبنا را هم نمی پذیرد.

مبنای سوم که آقای صدر می پذیرد می گوید ما هر کدام از دو دلیل را می پذیریم به شرط کذب طرف دیگر. و این مبنا براحتی نفی ثالث را توجیه می کند زیرا اولی صادق باشد به شرط کذب دومی یعنی نفی ثالث می کند

روایات علاجیه: معیارهایی برای عدم تساقط دو خبر متعارض (۱۹۹)

۱

تا بدینجا نحوه تعامل با دو خبر متعارض را بطور کلی بررسی کردیم و قاعده اولیه که تساقط بود را بیان کردیم بدون در نظر گرفتن روایات خاصه وارد شده. اما روایت خاصه ای وجود دارد که در زمان تعارض مستقر (که از راه جمع عرفی ممکن نیست)، راه علاجی بیان کرده اند تا به تساقط نینجامد، که عمدتا دو قسم هستند

یعنی طبق این روایات، معیاری به ما داده شده که در بعضی موارد تعارض، امکان ترجیح دادن یک خبر بر دیگری را ممکن می کند و لذا در این موارد قاعده تساقط اجرا نمی شود.

۲

۱) **روایات عرضه بر کتاب:** قسم اول روایاتی است که می گویند وقتی یک روایت قطعی السند با یک روایت ظنی السند تعارض می کنند، روایت قطعی السند مرجح خواهد بود. لذا خبر ثقه ای که مخالف با دلیل قطعی الصدور است حجت نخواهد بود. این روایات روایات عرضه به کتاب هستند که مضمونشان این است که روایاتی که مخالف کتاب هستند حجت نیستند.روایات عرضه بر کتاب خود سه دسته هستند:

روایات عرضه بر کتاب متعدد است که می گویند باید روایات را بر کتاب عرضه کنیم.اما واقعیت این است وقتی فضای این روایات را می بینیم، می فهمیم فضای تعارض بین دو خبر را نمی خواهد بیان کند. عمده این روایات ناظر به حجّیّت تک روایت است. اما در همان هم واقعیت این است در همان فضا هم اگر منظور تباین روایت با قرآن باشد که همچین مواردی بسیار کم است. اما اگر منظور از مخالفت تخصیص و تقیید و حکومت باشد که اساسا همه روایات ما تقریبا از این جنس هستند. لذا عملا این روایات در فقه کاربرد زیادی ندارند ولی در کلام کاربرد دارند. البته برخی معتقدند این روایات ناظر به این است که در فضای آن روز که غلبه با اهل سنت بوده ائمه می خواستند بنوعی اعتبار سازی برای کلام خود کنند بدین معنا که فرموده باشند کلام ما منطبق با قرآن است و از پیش خودمان نیست. علاوه بر اینکه تفاوت دارد با مشی افرادی مانند ابوحنیفه.

۳

دسته اول روایاتی هستند که اساسا صدور روایت مخالف کتاب از سوی اهل بیت را انکار می کند و محال می داند. مثلا در روایت ایوب بن راشد از امام صادق هست که فرمودند «ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخزف». تعبیر زخرف یعنی اساسا باطل است و لذا ظاهر این روایات نشان دهنده نفی حجّیّت است. یا امام صادق (ع) فرمود: پیغمبر (ص) در منی خطبه خواند و فرمود: ای مردم، هر چه از قول من به شما رسید و موافق قرآن است من گفته ام و آنچه به شما برسد و مخالف قرآن باشد من نگفته ام. (کافی، ج۱، باب اخذ بالسنه، ح ۴) بر این روایات چند اشکال وارد کرده اند

اشکال اولی که بر این روایات کرده اند این است که این روایات می گویند آنچه موافق کتاب نباشد نه اینکه مخالف باشد و این شامل تقریبا همه روایات فقهی ما می شود

در پاسخ به این اشکال این است که اولا ظاهر عدم موافق این است که اشاره به مواردی است که قرآن درباره آنها صحبت کرده و مضمون دارد. لذا موارد دیگری که در قرآن نیامده به انتفای سالبه موضوعیه خارج است. مثل اینکه فردی بگوید زن من هیچگاه با من مخالفت نمی کند. بعد معلوم شود اساسا زن ندارد!

اشکال دوم این است که تقریبا اکثر روایات اهل بیت در فقه موافق کتاب نیستند، زیرا تخصیص ها و تقیید های متعددی داریم و این مضامین در قرآن نیامده است و مخالفت با ظاهر قرآن دارد.

در پاسخ باید گفت از اینکه می بینیم خود اهل بیت متعدد روایاتی دارند که تخصیص و تقیید و حکومت دارد لذا می فهمیم این روایات استنکار ناظر به این روایات نیست و ناظر به خاص تباین و قسمت مشترک در عام و خاص من وجه است.

لذا این دسته روایات خیلی کاربردی ندارند زیرا در فقه ما روایتی که تباین داشته باشد خیلی نداریم. در حقیقت ظاهرا این دسته از روایات ناظر به معارف و عقائد می باشد نه احکام. زیرا در احکام چنین روایاتی نیست که کاملا با قرآن مخالف باشد. در باب معارف، گاه غلات روایاتی که کاملا مخالف قرآن بود نقل می کردند مثلا ائمه را خالق، مدبر و موفض الیهم الاحکام می دانستند. در روایات است که غلات بدترین مردم هستند. غلات گاه به سبب اینکه از ضعفاء شیعه ارتزاق کنند آن روایات را جعل کرده اند.

۴

دسته دوم روایات، روایاتی است که می گوید اگر می خواهی به روایتی عمل کنی باید حتما موافق و شاهدی از کتاب داشته باشد. مانند روایت ابن ابی یعفور: «سالت ابا عبدالله عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ نَثِقُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا نَثِقُ بِهِ قَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِداً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ إِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ » اصول کافی- جلد ۱، صفحه ۸۸، ح۲. یعنی اگر شاهدی ندارد، روایت را به خود راوی واگذار کنید و در گردونه اعتقادات نیاورید.

آقای صدر می گوید اگر این روایات می خواست روایاتی که موافق کتاب است را حجت قرار دهد که لغو است چون اگر عین مضمون روایت در قرآن باشد که دیگر نیازی به روایت نیست و به خود قرآن تمسک می کنیم. پس معلوم می شود که منظورش نفی حجّیّت مخالف قرآن است.

واقعیت این است این روایات در مقام نفی حجّیّت خبر واحد است زیرا بیش از نود درصد فقه ما در قرآن نیست. اما خود این روایات هم خبر واحد هستند و قطعی نیست و مدلول خود اینها که در قرآن نیست زیرا در قرآن نداریم که هر روایتی که هست باید موافق من باشد، لذا حجّیّت خودش را نفی می کند و قابل استناد نیست.

۵

دسته سوم روایاتی است که صراحتا می گویند مخالف کتاب الله حجت نیستند. مثل روایت جمیل بن دراج است. « عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الِاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»

این دسته روایات اصل حجّیّت خبر را زیر سوال نمی برد بلکه تخصیص می زند حجّیّت را برای آنها که مخالف کتاب نیستند. دقت کنید اینجا نگفته این روایات زخرف یا باطل است بلکه گفته حجت نیست و توقف کنید و عمل نکنید .لذا هم شامل تباین و عام و خاص من وجه هم می شود .ممکن است گفته شود این روایات شامل همه امارات و خبر ثقه مخالف کتاب می شود و فقط شامل خبر نمی شود. در پاسخ می گوییم قدر متیقن خبر ثقه مخالف می شود لذا تخصیص می زند ادله حجّیّت خبر ثقه را.

برخی اشکال کرده اند که اطلاق کلام در این روایات می گویند هر نوع مخالفت با کتاب مطرود است که شامل تخصیص و تقیید و حکومت و ... می شود .درهمه اینها صدق مخالفت می کند. چند پاسخ داده اند.

یکی گفته اند تخصیص و تقیید و حکومت اساسا مخالفت نیست. دوم گفته اند ما علم اجمالی به صدور روایات فراوان داریم که در آنها تخصیص و تقیید وجود دارد .اگر نگوییم اینها قرینه متصله است و باعث می شوند این روایات شامل این موارد نشود، حداقل این است که این روایات با روایات فوق تعارض و تساقط می کنند پس دلیل بر عدم حجّیّت اخبار فوق می شود.

البته پاسخ سومی هم می توان داد و آن اینکه روایت دیگری وجود دارد که اطلاق روایت جمیل بن دراج را بهم می ریزد. و آن روایت عبدالرحمان بن ابی عبدالله است.

۹

۲) **روایات علاجیه:** یعنی روایاتی که در تعارض دو دلیل ظنی السند می گویند تساقط نکنید، و بجای تساقط تخییر را مطرح می کنند و یا بیان معیارهایی روشهایی برای ترجیح یک روایت بر دیگری ارائه می نمایند.

روایات تخییر

روایات ترجیح

۶

مهمترین این روایات، روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله است از امام صادق که فرمودند: «هر گاه دو حدیث مختلف بر شما وارد شد، آن دو را بر کتاب خدا عرضه کنید. پس آنکه موافق کتاب خدا بود، آن را بگیرید و آنکه مخالف کتاب خدا بود، آن را رد کنید.پس اگر هیچکدام را در کتاب خدا نیافتید، هر دو را بر اخبار عامه (اهل سنت) عرضه کنید پس آنکه موافق اخبار آنها بود را وانهید و آنکه مخالف اخبار آنهاست، اخذ کنید» (وسائل الشیعه، ج۱۸، باب ۹، ح ۲۹). روایت عبدالرحمان دو مرجح را بیان می کند:

دقت کنید عبارت «اذا ورد علیکم حدیثان متخلفان» نشان می دهد که این دو حدیث متعارض اگر تعارض نبود فی نفسه حجّیّت دارند و امام در صدد بیان حل مشکل تعارض هستند لذا بخاطر تعارض است که گفتند مخالف کتاب را کنار بگذارید وگرنه اگر تنها بود و تعارضی نبود حجّیّت می داشت. این البته نمی گوید همه مخالف های کتاب یعنی حتی متباین ها حجت هستند زیرا از این حیث در مقام بیان نیست. به تعبیر دیگر این روایت می گوید روایت مخالف با کتاب حجت داریم و قدر متیقن آن روایت مخالف غیر مستقر مانند تخصیص و تقیید است.

۷

۱) ترجیح خبر موافق کتاب بر خبر مخالف کتاب و در صورت عدم وجود:

اگر همچنان مستقر ماند

مخالفت یک خبر با قرآن دو گونه است:

الف) به شکل تعارض مستقر: مانند مخالفت دو دلیل عام یا دو دلیل خاص که از نظر قوت دلالت و ظهور با هم مساوی باشند و جمع عرفی ممکن نباشد.

منظور روایات ترجیح نیست؛ زیرا حجّیّت خبر واحد مشروط است به عدم معارضت و مخالفت آن با دلیل قطعی (مانند قرآن) به شکل تعارض مستقر، که در این صورت آن خبر قبل از اینکه وارد تعارض با خبر دیگر شود، بدلیل تعارض مستقر با قرآن، از همان ابتدا اساسا از حجّیّت ساقط می شود. به تعبیر دیگر آن مخالفتی با کتاب که باعث می شود روایت اول به فرض عدم وجود روایت متعارض دوم لوخلی و نفسه حجت باشد تعارض غیر مستقر بین روایت اول و قرآن است وگرنه از همان ابتدا روایت اول از حجّیّت می افتاد

ب) به شکل تعارض غیر مستقر و جمع عرفی: مانند مخالفت دلیل حاکم با دلیل محکوم و مانند مخالفت خاص با عام.

منظور اخبار ترجیح.

مراد از موافقت خبر راجح با قرآن، موافقت ضمنی و عدم مخالفت صریح با قرآن است چون همه جزئیات احکام در قرآن نیست.

اخبار به سه دسته تقسیم می شوند:

۱) اخباری که با قرآن تعارض مستقر دارند.

اساسا از حجّیّت ساقط می شوند و به میدان تعارض با دیگر اخبار وارد نمی شوند.

۲) اخباری که مخالف قرآن هستند اما تعارض غیر مستقر دارند.

اعمال جمع عرفی مانند مخالفتی که قرینه با ذوالقرینه دارد.

۳) اخباری که موافق قرآن هستند به معنای آن که هیچ گونه مخالفتی با قرآن، حتی به نحو تعارض غیر مستقیم ندارند.

اعمال جمع عرفی مانند مخالفتی که قرینه با ذوالقرینه دارد.

اخبار نوع دوم اگر تنها باشند قرینه بر تفسیر مقصود از کتاب کریم است و در این جهت حجت می باشد؛ مثل آیاتی که به صورت مطلق درباره اصل وجوب روزه وارد شده است و در مقابلش خبری است که روزه را در سفر شرعی واجب نمی داند و شکی نیست که این خبر خاص است و حصه معینی را از تحت آن دلیل عام قرآنی خارج می کند و عرفا بر آن مقدم است

اما هنگامی که خبر نوع دوم با خبر نوع سوم که تعارض غیر مستقیم با قرآن ندارد، تعارض کند آن خبر نوع سوم بر آن ترجیح پیدا می کند

مانند آنکه در مقابل دلیل عام قرآنی که بر حرمت غیبت مسلم دلالت دارد، دو خبر خاص متعارض داشته باشیم؛ مثلا یکی دلالت دارد که غیبت مسلمان متجاهر به فسق حرام نیست و دیگر دلالت دارد که حرام است. پس خبر اول را اگر تنها بود می توان با عام قرآنی جمع عرفی کرد؛ ولی چون در مقابل آن خبر دوم پیدا شده است که هیچ گونه مخالفتی با قرآن ندارد، خبر اول مرجوح و خبر دوم راجح واقع می شود و اذا نتیجه می گیریم که غیبت مسلمان متجاهر به فسق حرام است

۸

۲) ترجیح خبر مخالف عامه بر خبر مخالف عامه

مرجع دوم (مخالفت با اخبار عامه) در صورتی تصویر می شود که عرضه بر کتاب (مرجع اول) حاصلی نداشته باشد پس در طول مرجع اول است نه در عرض آن بر خبر موافق عامه.

مبنای امر امام بر مرجح دوم یک امر تعبدی نیست و ریشه در یک ارتکاز عقلایی دارد زیرا ترجیح خبر مخالف عامه، ترجیح خبری است که احتمال تقیه در آن راه ندارد بر خبری که احتمال تقیه در آن راه دارد.

در مورد این ترجیح دو نظر وجود دارد:

۱) منظور موافقت و مخالفت با اخبار و روایات اهل سنت است نه فتاوا و آراء اهل سنت زیرا فتاوای اهل سنت غیر منصوص است و ما اساسا آنها را به رسمیت نمی شناسیم و ما نباید از مرجحات منصوصه تعدی کنیم. البته اگر بدانیم منشأ صدور فتاوی آنان روایتی از روایات خودشان است، ملاک قرار دادن آن فتوا در شناخت مخالف و موافق، در واقع به معنای ملاک قرار دادن آن روایت است و این به معنای تعدی از مرجح منصوص نیست.

۲) منظور موافقت و مخالفت با اخبار و روایات و هم فتاوا و آراء اهل سنت است زیرا با استفاده از قاعده مناسبت حکم و موضوع پی می بریم که ذکر مخالفت و موافقت با اخبار عامه مجرد مثال است و مقصود، ترجیح خبری است که احتمال تقیه در آن راه ندارد بر خبری که احتمال تقیه در آن راه ندارد و مخالفت خبر با فتاوی عامه نیز سبب می شود که احتمال تقیه در خبر راه پیدا نکند. زیرا امام(ع) در فضای آراء اهل سنت زندگی می کردند پس در مقابل آراء آنان هم بعضا تقیه می کردند. پس چنان که در خبر مخالفت با اخبار عامه احتمال تقیه نمی رود، در خبر مخالف با فتاوی آنها نیز احتمال تقیه نمی رود.

آقای صدر

روایات تخییر:
(۲۰۰)

۱

گفتیم **روایات علاجیه** روایاتی هستند که در تعارض دو دلیل ظنی السند می گویند تساقط نکنید، و بجای تساقط تخییر را مطرح می کنند و یا بیان معیارهایی روشهایی برای ترجیح یک روایت بر دیگری ارائه می نمایند. در اینجا می خواهیم روایات ترجیح را بررسی کنیم.

روایات علاجیه سه دسته کلی هستند.

روایات تخییر

منظور از تخییر در اینجا تخییر در مسأله ی اصولی است که به آن حکم ظاهری می گویند نه تخییر در مسأله ی فقهی فرعی. مثلا کسی خدمت امام علیه السلام عرض می کند که بعد از تشهد، باید الله اکبر گفت یا بحول الله و امام (ع)می فرماید: هر کدام را که بگویی جایز است. اگر امام به شکل قاعده ی کلی حکم به تخییر کند در این صورت مربوط به بحث ما می شود ولی اگر امام علیه السلام در همان مسأله ی فرعی حکم به تخییر کند دیگر ارتباطی به مسأله ی اصولی ندارد.

روایات ترجیح

۲

چند روایت (حدودا هشت) دلالت بر تخییر می کند و شش روایت آن در وسائل در ابواب صفات قاضی آمده است، دو روایت نیز در مستدرک آمده است. به مهمترین آنها در اینجا اشاره می کنیم:

مخفی نماند که غالب این روایات دارای سند ضعیف هستند و اکثر آنها از احتجاج طبرسی است که بلا واسطه از اصحاب رسول خدا (ص) نقل می کند و این در حالی است که طبرسی در قرن ششم می زیسته و بین او و اصحاب رسول خدا (ص) لااقل چهار قرن فاصله است.

۱) عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ (ثقه) عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ تَجِیئُنَا الْأَحَادِیثُ عَنْکُمْ مُخْتَلِفَةً فَقَالَ مَا جَاءَکَ عَنَّا فَقِسْ عَلَی کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَحَادِیثِنَا (احادیث قطعی) فَإِنْ کَانَ یُشْبِهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ یُشْبِهُهُمَا فَلَیْسَ مِنَّا قُلْتُ یَجِیئُنَا الرَّجُلَانِ وَ کِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِیثَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَیُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ.[1]

صاحب احتجاج روایت فوق را نقل می کند که همان گونه که گفتیم سند آن متصل نیست لذا قابل استناد نیست. به هر حال امام در این روایت ابتدا ترجیح را بیان می کند و آن اینکه می فرماید: ابتدا به کتاب الله و احادیث قطعی ما مراجعه شود و بعد باید به سراغ تخییر رفت. همچنین تخییر مزبور اصولی است نه در حکم فرعی و فقهی زیرا بیان نشده است که دو خبر در چه مورد بوده است بنا بر این امام علیه السلام در این روایت حکم کلی را بیان می کند.

۲) وَ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِیرَةِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِکَ الْحَدِیثَ وَ کُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمُوَسَّعٌ عَلَیْکَ حَتَّی تَرَی الْقَائِمَ ع فَتَرُدَّ إِلَیْهِ[2]

این روایت نیز سند متصل ندارد زیرا صاحب کتاب احتجاج آن را از اصحاب رسول خدا (ص) نقل می کند و لذا قابل استناد نیست. در اینجا نیز امام علیه السلام در مقام بیان مسأله ی اصولی است نه فقهی زیرا در این روایت بیان نشده است که سخن در مورد چه مسأله ای از مسأله ی فقهی است بلکه امام علیه السلام در مقام بیان حکم کلی است.

۳) مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ: قَرَأْتُ فِی کِتَابٍ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ ع- اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِی رِوَایَاتِهِمْ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع- فِی رَکْعَتَیِ الْفَجْرِ فِی السَّفَرِ فَرَوَی بَعْضُهُمْ صَلِّهَا فِی الْمَحْمِلِ وَ رَوَی بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّهَا إِلَّا عَلَی الْأَرْضِ فَوَقَّعَ ع مُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیَّةٍ عَمِلْتَ.[3]

این روایت از نظر سند معتبر است. سند شیخ طوسی به احمد بن محمد صحیح است. امام علیه السلام در این مسأله ممکن است در مقام بیان حکم فقهی باشد نه مسأله ی اصولی یعنی امام علیه السلام در خصوص این مورد حکم به تخییر می دهد ولی از آن سو شاید در مقام بیان مسأله ی اصولی باشد زیرا عبارت (مُوَسَّعٌ عَلَیْکَ) که در این روایت استعمال شده است مشابه روایات سابقه است که در مقام بیان حکم اصولی بوده اند. بنا بر این این روایت هرچند سندش خوب است ولی ذو وجهین است.

۳

نتیجه اینکه هیچ یک از روایات فوق قابل تمسک نیست زیرا یا ضعف سند دارد و یا مشخص نیست که در مقام بیان مسأله ی اصولیه است یا حکم فقهی.

آیت الله خوئی به مشکل دیگری هم اشاره کرده و آن اینکه اگر این روایات دلالت بر تخییر داشته باشد پس چرا هیچ فقیهی به آن عمل نکرده است. یعنی فقیهی نداریم که در خبرین متعارضین قائل به تخییر شده باشد. بلکه یا به ترجیح عمل می کنند و یا قائل به تساقط شده و به سراغ اصول عملیه می روند.

۴) أَحْمَدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ الطَّبْرِسِیُّ فِی الْإِحْتِجَاجِ فِی جَوَابِ مُکَاتَبَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِیِّ إِلَی صَاحِبِ الزَّمَانِ ع إِلَی أَنْ قَالَ ع فِی الْجَوَابِ عَنْ ذَلِکَ حَدِیثَانِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَإِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَی أُخْرَی فَعَلَیْهِ التَّکْبِیرُ وَ أَمَّا الْآخَرُ فَإِنَّهُ رُوِیَ أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِیَةِ وَ کَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَیْسَ عَلَیْهِ فِی الْقِیَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ تَکْبِیرٌ وَ کَذَلِکَ التَّشَهُّدُ الْأَوَّلُ یَجْرِی هَذَا الْمَجْرَی وَ بِأَیِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ کَانَ صَوَاباً.[4]

این روایت نیز سندا ضعیف است زیرا صاحب احتجاج آن را از امام علیه السلام که سه قرن قبل است نقل می کند. در این روایت از امام سوال می کنند که در بعضی از روایات آمده است که بعد از سجده ی دوم باید الله اکبر گفت و بعضی آمده است که باید بحول الله گفت. امام علیه السلام فرمود هر دو جایز است. امام علیه السلام ممکن است در این روایت در مقام بیان مسأله ی اصولیه باشد زیرا در این روایت نیز از واژه ی به هر کدام اخذ کنید صحیح است استفاده شده است که مانند عبارت (موسع علیک) که در روایاتی که حاوی مسأله ی اصولیه بوده اند آمده است. اما ممکن است در مقام بیان مساله فقهیه خاص هم باشند که در اینصورت بدرد بحث فعلی ما نمی خورد.

۵) وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِیهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِیدِ جَمِیعاً عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمِسْمَعِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِیثَمِیِّ أَنَّهُ سَأَلَ الرِّضَا ع یَوْماً وَ قَدِ اجْتَمَعَ عِنْدَهُ قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَ قَدْ کَانُوا یَتَنَازَعُونَ فِی الْحَدِیثَیْنِ الْمُخْتَلِفَیْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فِی الشَّیْءِ الْوَاحِدِ فَقَالَ ... فَمَا وَرَدَ عَلَیْکُمْ مِنْ خَبَرَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ فَاعْرِضُوهُمَا عَلَی کِتَابِ اللَّهِ- فَمَا کَانَ فِی کِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالًا أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْکِتَابَ- وَ مَا لَمْ یَکُنْ فِی الْکِتَابِ- فَاعْرِضُوهُ عَلَی سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ص- فَمَا کَانَ فِی السُّنَّةِ مَوْجُوداً مَنْهِیّاً عَنْهُ نَهْیَ حَرَامٍ وَ مَأْمُوراً بِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَمْرَ إِلْزَامٍ فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ نَهْیَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ أَمْرَهُ وَ مَا کَانَ فِی السُّنَّةِ نَهْیَ إِعَافَةٍ أَوْ کَرَاهَةٍ ثُمَّ کَانَ الْخَبَرُ الْأَخِیرُ خِلَافَهُ فَذَلِکَ رُخْصَةٌ فِیمَا عَافَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ کَرِهَهُ وَ لَمْ یُحَرِّمْهُ فَذَلِکَ الَّذِی یَسَعُ الْأَخْذُ بِهِمَا جَمِیعاً وَ بِأَیِّهِمَا شِئْتَ وَسِعَکَ الِاخْتِیَارُ مِنْ بَابِ التَّسْلِیمِ وَ الِاتِّبَاعِ وَ الرَّدِّ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ ص- ...[5]

این روایت صحیحه است. اما چون امام علیه السلام در این روایت ابتدا به سراغ جمع دلالی می رود و بعد حکم به تخییر می کند، این روایت نیز ارتباطی به بحث ما ندارد. زیرا بحث فعلی ما این است که قبل از ترجیح باید به سراغ تخییر رفت لذا نمی توان به این روایت استناد نمود.

۴

۶) عَلِیُّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی وَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ جَمِیعاً عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَیْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِینِهِ (دو نفر از مردمان هم کیش او یعنی امامی شیعه بر او وارد شده و با او رفت و آمد دارند.) فِی أَمْرٍ کِلَاهُمَا یَرْوِیهِ أَحَدُهُمَا یَأْمُرُ بِأَخْذِهِ (واجب است.) وَ الْآخَرُ یَنْهَاهُ عَنْهُ (حرام است.) کَیْفَ یَصْنَعُ قَالَ یُرْجِئُهُ (ای یؤخره به طائفه ی مرجئه نیز مرجعه می گویند چون آنها ایمان را جلو و عمل را عقب انداختند.) حَتَّی یَلْقَی مَنْ یُخْبِرُهُ فَهُوَ فِی سَعَةٍ حَتَّی یَلْقَاهُ.

از مهمترین اخبار تخییر، روایت سماعه به نقل از امام صادق(ع) است که از آن حضرت سوال می کند مردی است که دو مرد از اهل دینش راجع به چیزی اختلاف پیدا کردند و هر دو برای او روایت می خوانند. یکی او را به اخذ آن چیز فرمان می دهد و دیگری از آن باز می دارد، در این حال چه باید بکند؟ حضرت فرمودند: «چیز را تأخیر می اندازد تا به حضور کسی برسد که از آن چیز او را خبر دهد. پس تا وقتی که آن کس را ملاقات کند در گشایش است.»(وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۵).

استدلال به این روایت بر اساس آن بخش از کلام حضرت است که فرمودند: «او در سعه است» یعنی مکلف در عمل به هر یک از دو خبر متعارض مخیر است.

۵

البته در اینجا دو نظر وجود دارد:

۱) معتقدین به اینکه روایت مذکور بر حجیّت تخییری دلالت ندارد

می گویند مراد از «سعه» آن است که مکلف ملزم به فحص سریع و سیر و سفر برای رسیدن به محضر معصوم و سئوال از او و در نهایت کشف واقع نیست؛ بلکه تا زمانی که امکان ملاقات با امام به حسب موقعیت زمانی و مکانی اش برای او فراهم شود، در گشایش است و حدیث از این که در خلال این مدت چه کند، ساکت است.

آقای صدر

۲) معتقدین به اینکه روایت مذکور بر حجیّت تخییری دلالت دارد

زیرا حضرت در جایی که باید راهی به مکلف نشان می دادند چیزی نگفته اند و سکوت کرده اند و این نشان می دهد که مکلف وظیفه خاصی در این حالت ندارد و گرنه امام از بیان آن سکوت نمی کرد. پس مقتضای اطلاق مقامی روایت آن است که مکلف همان کاری را که قبل از آمدن دو حدیث متعارض می کرد همان کار را می کند. پس گویا این دو حدیث وجود ندارد.

اینها دو گروه هستند. گروهی معتقدند که تخییر وظیفه اولیه است و معیار های ترجیح مثل شهرت یا امثال آن یا لازم نیست یا مستحب هستند. گروه دوم در صورت جواب نگرفتن از مرجحات دیگر در مرتبه دوم قائل به تخییر هستند.

۶

معتقدین به تخییر اختلاف دارند که منظور از تخییر، تخییر در حجیّت است یا تخییر در مساله فقهی یا جری عملی است.

اگر تخییر از باب حجت باشد، آنگاه مجتهد می تواند یکی از دو روایت را بعنوان حجت واقعی اختیار کند و اختیار حجت وظیفه مجتهد خواهد شد و لذا مجنهد می تواند بین دو روایت نماز ظهر و نماز جمعه، وجوب نماز جمعه را اختیار کند و در رساله بنویسد نماز جمعه واجب است و اسناد الی المولی بدهد و مکلف هم حق ندارد غی آن عمل کند. اما اگر تخییر از باب فقهی باشد یعنی مجتهد در رساله حق ندارد استناد به وجوب نماز جمعه بدهد چون حجت ندارد و اختیار حجت وظیفه مکلف است لذا مجتهد باید بنویسد مکلف مخیر است فقها نماز جمعه بخواند یا نماز ظهر و انتخاب با مکلف خواهد بود. و باید تخییر را به مولی اسناد دهد نه وجوب را.

۷

مستقل از اینکه منظور از تخییر را تخییر در حجیّت بگیریم یا تخییر در فرع فقهی، معتقدین در تخییر بحث کرده اند که تخییر ابتدائی است یا استمراری.

به این معنا وقتی مجتهد یا مکلف یکی از روایات را چه به لحاظ حجیّت چه به لحاظ جری عملی انتخاب کرد می تواند از آن عدول کند یا باید همانی را که ابتدائا انتخاب کرد به آن ملتزم بماند؟ شیخ انصاری قائل است که تخییر بدوی است ولی محقق خراسانی قائل است که تخییر استمراری است.

شیخ انصاری قائل است که موضوع دو خبر متعارض، فرد متحیر است. حال اگر مجتهد یک شق را اخذ کند، او از حالت تحیر بیرون می آید و دیگر نمی تواند فتوا به شک دیگر دهد.

قائلین به استمراری بودن تخییر می گویند ما به استصحاب تمسک می کنیم. یعنی می گوییم تخییر قبلا وجود داشته، شک می کنیم این تخییر از بین رفته یا نه، استصحاب می کنیم تخییر را. برخی دیگر هم می گویند موضوع در اینجا فرد متحیر نیست بلکه موضوع عبارت است از: من حضر عنده الخبران. بنا بر این هم در سال اول و هم در سال دوم چنین موضوعی وجود داشته است.

۸

اگر روایات تخییر تام باشد و بپذیریم، در تعارض آنها با روایات ترجیح چه باید کرد؟

در اینجا مانند مرحوم آخوند قائل شده اند که روایات ترجیح را حمل بر استحباب می کنیم. زیرا هر وقت روایاتی اختلافی شدند (هم به لحاظ کمی هم به لحاظ مضمونی و کیفی) خود این قرینه است بر اینکه واجب نیستند.

آقای صدر اما می گویند روایت ترجیح ارشاد به حجیّت است و نمی توان حمل بر استحباب کرد لذا باید روایات تخییر را تقیید بزنیم به نبود مرجحی کما اینکه اگر مرفوعه زراره را هم بپذیریم تصریح بر این مطلب دارد.

---

[1] وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۱، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۷۳، ح۴۰، ط آل البیت.
[2] وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۲، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۷۴، ح۴۱، ط آل البیت.
[3] وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۲، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۷۷، ح۴۴، ط آل البیت.
[4] وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۲۱، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۷۲، ح۳۹، ط آل البیت.
[5]وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، ج۲۷، ص۱۱۵، ابواب صفات القاضی، باب ۹، شماره۳۳۳۵۴، ح۲۱، ط آل البیت.

روایات ترجیح:
(۲۰۱)

۱

گفتیم قاعده ی اول در تعارض که همان حکم عقل است تساقط می باشد. اما شارع بواسطه اخبار علاجیه حکمی بر خلاف حکم عقل دارد.

روایات علاجیه سه دسته کلی هستند.

روایات تخییر

روایات ترجیح

روایات ترجیح روایاتی هستند که در تعارض دو دلیل ظنی السند با بیان معیارهایی روشهایی برای ترجیح یک روایت بر دیگری ارائه می نمایند. معیار ترجیح این روایات از چند دسته خارج نیست

۱) (مرجحات راوی) مرتبط با صفات راوی: مانند روایاتی که می گویند راوی افقه باشد یا اعدل باشد و ....

۲) (مرجحات صدوری) مرتبط با صفات خود روایت: مانند روایاتی که می گویند روایتی را بگیر که مشهورتر باشد، ....

۱) (مرجحات مضمونی) مرتبط با مضمون روایت: مانند روایاتی که می گویند روایتی را بگیر که موافق کتاب یا مخالف عامه باشد و ....

مثال

مانند روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله در بحث قبل که می گفت هر گاه دو حدیث مختلف بر شما وارد شد، آن دو را بر کتاب خدا عرضه کنید. پس آنکه موافق کتاب خدا بود، آن را بگیرید و آنکه مخالف کتاب خدا بود، آن را رد کنید.پس اگر هیچکدام را در کتاب خدا نیافتید، هر دو را بر اخبار عامه (اهل سنت) عرضه کنید پس آنکه موافق اخبار آنها بود را وانهید و آنکه مخالف اخبار آنهاست، اخذ کنید.

علاوه بر تایید بواسطه صحت روایات اصحاب اجماع، از طریق دیگر هم می توان عمر بن حنظله را تایید کرد. در روایتی صحیح السند، امام (ع) تصریح می کنند که عمر بن حنظله بر اهل بیت دروغ نمی گوید. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ (در مورد وقت نماز نکته ای به ما گفت.) فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذاً لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا... [۱]

۳

روایت اول: مهمترین روایت در این بخش، روایت عمر بن حنظله است که وثاقتش احراز نشده ولی مشهور آن را به دلیل محتوا و قرار گرفتن اصحاب اجماع در سند این روایت، تلقی به قبول کرده اند لذا به آن مقبوله گویند. عمر در این روایت از امام (ع) درباره وظیفه شیعیان در امر قضاوت و شیوه ترجیح اخبار متعارض سوال نموده است. این حدیث را کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی در کتب اربعه، نقل کرده‌اند. این حدیث دارای دو بخش است:

بخش اول سوال عمر بن حنظله از امام صادق (ع) درباره این است که شیعیان در امر قضاوت باید به چه کسی مراجعه کنند؟ که برخی علما از این بخش از حدیث برای اثبات حجّیّت قول مفتی و یا ولایت فقیه استفاده کرده‌اند.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ: قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَين او ميراث فتحاكما إلى السلطان وَ إلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ، فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ، فَإِنَّمَا يَأْخُذُهُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً لَهُ؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ. قالَ اللَّهُ تَعالَى: يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ. قلت: فَكَيفَ يَصنعان؟ قال: يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحكامَنا... فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً. فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حاكِماً. فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا رد و الراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله

عمر بن حنظله می‌گوید از امام صادق (ع) درباره دو نفر از دوستانمان (یعنی شیعه) که نزاعی بینشان بود در مورد قرض یا میراث، و به قضات برای رسیدگی مراجعه کرده بودند، سؤال کردم که آیا این رواست؟ فرمود: هر که در مورد دعاوی حق یا دعاوی ناحق به ایشان مراجعه کند، در حقیقت به طاغوت (یعنی قدرت حاکمه ناروا) مراجعه کرده باشد؛ و هر چه را که به حکم آنها بگیرد، در حقیقت به طور حرام می‌گیرد؛ گرچه آن را که دریافت می‌کند حق ثابت او باشد؛ زیرا که آن را به حکم و با رأی طاغوت و آن قدرتی گرفته که خدا دستور داده به آن کافر شود. خدای تعالی می‌فرماید: یُرِیدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَى الطّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ. پرسیدم: چه باید بکنند؟ فرمود: باید نگاه کنند ببینند از شما چه کسی است که حدیث ما را روایت کرده، و در حلال و حرام ما مطالعه نموده، و صاحب‌نظر شده و احکام و قوانین ما را شناخته است ... بایستی او را به عنوان قاضی و داور بپذیرند، زیرا که من او را حاکم بر شما قرار داده‌ام. پس آنگاه که به حکم ما حکم نمود و از وی نپذیرفتند بی گمان حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت کرده‌اند و کسی به ما پشت کند به خداوند پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است.

برخی از فقهای شیعه در بحث ولایت فقیه با توجه به این سخن امام صادق (ع) که درباره فقیه فرموده است: «فانّی قد جعلته علیکم حاکما» من او را حاکم بر شما قرار دادم، نصب فقیه را برای منصب حکومت پذیرفته اند.

بخش دوم، درباره این است که در صورت وجود اخبار متعارض چه راههایی برای ترجیح دادن بین آنها وجود دارد؟ این بخش در بحث تعارض ادله در فقه کاربرد دارد.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم. قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة. قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد. فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا. قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعا؟ قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

گفتم اگر هر کدام شخصی را حَکَم ساخت و راضی شدند که آن دو شخص ناظر در حقّ آنان باشند وآن دو حَکَم، حُکم مختلف دادند و هر دو از شما حدیث داشتند و حدیث‌هایشان مختلف بود؟ [آن وقت چه؟] فرمود: حکم آن کسی درست‌تر است که عادل‌تر و فقیه‌تر و در نقل حدیث راستگوتر و با تقواتر است و به حُکم آن دیگری توجّه نشود. گفتم: هر دو در نظر اصحاب ما عادلند و پیش شیعه رضایت بخش هستند و برهم برتری و مزیّتی ندارند. فرمود: به آن روایتی توجّه شود که از ما نقل شده و مدرک حکم آنان است، به هر کدام از دو روایت که مورد اتّفاق شیعه است عمل شود و آن روایت شاذ و غیر معروف در نزد شیعه، ترک شود، زیرا در روایت مورد اتفاق، تردیدی نیست. و همانا امور بر سه گونه است امری که درست و حق بودنش روشن است باید پیروی شود و امری که ناحق و گمراه بودنش روشن است بایداز آن اجتناب شود و [سوم] امر مشکلی که باید به خدا و رسولش برگردد، رسول خدا(ص) فرمود: حلالی است روشن و حرامی است روشن و در بین این دو شبهاتی هم هست، هرکه مورد شبهه را ترک کرد از محرّمات نجات یافته است و هرکه آن را اخذ کرد در نتیجه مرتکب حرام شود و ندانسته هلاک گردد. گفتم اگر هر دو روایت از شما مشهورند و هر دو را رجال موثّق از قول شما نقل کرده‌اند؟ [آن وقت چه؟] فرمود: توجه شود هرکدام با قرآن و سنت موافق است و با عامه [یعنی غیر شیعه] مخالف است به آن عمل شود. آنکه حکمش برخلاف قرآن و سنت و موافق با عامّه است ترک شود. گفتم قربانت، اگر دو تن فقیهِ حَکَم، هردو حُکم خود را موافق کتاب و سنت تشخیص دهند ولی یکی از دو خبر موافق عامه است و دیگری مخالف عامه به کدام عمل شود؟ فرمود: آن که مخالف عامّه است مایه رشد و هدایت است. عرض کردم قربانت، اگر هر دو خبر موافق عامه هستند؟ [یعنی هرکدام موافق یکی از مذاهب اهل سنت است] فرمود: توجه شود هرکدام بیش‌تر مورد میل حُکّام و قُضاتند ترک شود و به دیگری عمل شود. گفتم اگر هردو از این نظر برابر باشند و مورد میل حُکّام باشند؟ فرمود: اگر چنین باشد باید صبر کنی تا حضور امام [معصوم] برسی زیرا توقّف در موردِ اشتباه، بهتر از افتادن در هلاکت است.

۲

در این خصوص چند روایت را که ناظر به این موارد است را ذکر می نماییم.

۴

به روایت عمر بن حنظله چند اشکال شده است:

اول اینکه می گویند روایت عمر بن حنظله تنها مختص به عصر حضور است زیرا می فرماید «ارجئه حتی تلقاک امامک». در پاسخ باید گفت:

اولا بحث اصولی می گوید اگر چند عام داشتیم سپس یک قیدی آمد، قید تنها به عام آخر می خورد.

ثانیا معیارهای بیان شده اساسا خصوصیتی ندارد که تنها مختص زمان حضور امام باشد. مثلا افقهیت و اورعیت راوی چه دخلی به زمان حضور امام دارد؟ ثقه زمان امام با ثقه بعد زمان ایشان چه تفاوتی دارد؟

۵

آقای صدر طبق مقبوله تنها موافق کتاب بودن و مخالف عامه بودن را بعنوان ترجیح دو روایت پذیرفتند.

دوم اینکه می گویند ترجیح بیان شده در روایت ترجیح بین دو حکم و فتوا است نه ترجیح بین دو روایت. این روایت در مقام افتا و قضا برای حاکم است نه برای ترجیح روایت بین دو روایت متعارضین.

آقای صدر می پذیرند که این اشکال در مورد صفات راوی وارد است زیرا حضرت فرمودند الحکم ما حکم....یعنی حکم آدم اعدل و حکم آدم افقه نه روایت راوی اعدل. ثانیا امام آمده صفات راوی را بر آخرین راوی در سلسله سند که ما از او روایت را گرفتیم تطبیق کرده اند در حالی که این صفات عمدتا نسبت به راوی بلاواسطه امام یا همه راویان باید تطبیق شود. لذا از اینکه امام این را بر آخرین فرد تطبیق کردند می فهمیم این ترجیح به لحاظ صفات حاکم است.

ولی در مورد شهرت چون خود حضرت از حکم برده اند روی روایت، بنظر معیار شهرت شامل روایت هم می شود. البته آقای صدر شهرت را هم به معنای شهرت روایی بعنوان معیار ترجیح دو روایت قبول ندارند زیرا می گویند منظور از شهرت در این مقبوله با توجه به سیاق روایت که می گوید «المجمع علیه لا ریب فیه» روایت قطعی است در برابر روایت ظنی و به معنای شهرت روایی نیست.

امام علیه السلام در بحث صفات قاضی بیان کرده است و نمی توان صفات راوی را بر صفات قاضی قیاس کرد. زیرا قضاوت، تأخیر بردار نیست و مشکل باید سریع حل شود و نمی توان به متخاصمین گفت که مثلا یک سال صبر کنند. ولی در روایت چنین نیست و فردی که می خواهد توضیح المسائل بنویسد اگر یک سال بعد هم بنویسد مشکلی ایجاد نمی شود. بدلیل همین عدم شباهت نمی توان الغاء خصوصیت کرد.

مشکل را باید این گونه حل کرد که قضات در آن زمان همان روات احادیث بودند یعنی احادیثی را در ذهن داشتند و بر اساس همانها قضاوت می کردند. قضاوت در آن زمان مانند الآن پیچیده و سخت نبوده است و غالبا با بینه و قسم و مانند آن قضاوت را انجام می دادند. بنا بر این صفات قاضی هم می تواند جزء مرجحات قاضی باشد و هم مرجحات راوی.

پاسخ دیگری که داده اند این است که خود امام علیه السلام نیز به ترجیح روایت می پردازد و بعد می فرماید: به قول هر قاضی که مدرکش مجمع علیه است اخذ کرد و شاذ را رها کرد و هکذا هر قاضی ای که مدرکش موافق کتاب است به آن اخذ کرد و دیگری را رها کرد. هکذا در مورد موافقت و مخالف عامه. بنا بر این هرچند سخن در ترجیح قاضی است ولی آنچه موضوعیت دارد ترجیح مدرک حکم اوست که همان روایت می باشد. این نشان می دهد که این مرجحات اولا و بالذات مربوط به احکام است و ثانیا و بالعرض مربوط به خود قضات.

۶

روایت دوم: مرفوعه زراره است که از نظر دلالی بهترین روایت باب است ولی به لحاظ سندی مشکل دارد. ین روایت را ابن ابی جمهور احسائی در کتاب «عوالی اللئالی» به نقل از علامه آورده و سلسله سند آن از علامه تا زراره حذف شده است.

قَالَ سَأَلْتُ الْبَاقِرَ ع فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ فَقَالَ ع يَا زُرَارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ فَقَالَ ع خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ مُوَثَّقَانِ فَقَالَ انْظُرْ مَا وَافَقَ مِنْهُمَا مَذْهَبَ الْعَامَّةِ فَاتْرُكْهُ وَ خُذْ بِمَا خَالَفَهُمْ قُلْتُ رُبَّمَا كَانَا مُوَافِقَيْنِ لَهُمْ أَوْ مُخَالِفَيْنِ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ إِذَنْ فَخُذْ بِمَا فِيهِ الْحَائِطَةُ لِدِينِكَ وَ اتْرُكْ مَا خَالَفَ الِاحْتِيَاطَ فَقُلْتُ إِنَّهُمَا مَعاً مُوَافِقَانِ لِلِاحْتِيَاطِ أَوْ مُخَالِفَانِ لَهُ فَكَيْفَ أَصْنَعُ فَقَالَ ع إِذَنْ فَتَخَيَّرْ [فَتَخَيَّرْ] أَحَدَهُمَا فَتَأْخُذُ بِهِ وَ تَدَعُ الْآخَرَ

دو نکته. اول اینکه اگر این روایت را بپذیریم، تخییر آنهم بعد از بررسی همه مراحل بررسی مرجحات ممکن است. نکته دوم اینکه اینجا شهرت را به معنای مرجع اول گفته و قبل از صفات راوی. از این می فهمیم که منظور از شهرت اینجا بر خلاف مقبوله بالا، قطعی الصدور بودن روایت نیست چون اگر روایت قطعی الصدور بود که دیگر معنا نداشت در مرحله بعد وثاقت راوی را جهت بررسی احتمال صدور بررسی کنیم. البته آقای صدر این مرفوعه را بدلیل اشکال در سند نمی پذیرند و تنها دو مرجع موافق کتابی و مخالف عامه را می پذیرند.

شهرت گاه روایی است و گاه عملی و گاه فتوایی. شهرت روایی در این است که روایتی را نقل کرده اند خواه عمل کرده باشند یا نه، شهرت عملی یعنی به آن روایت عمل کرده اند و شهرت فتوایی یعنی این فتوا بین علماء مشهور است و شاید حتی روایتی بر طبق آن نباشد. منظور در اینجا شهرت عملی است.

عبارت «خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ» در این روایت یا عبارت «وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ» در مقبوله عمربن حنظله نشان میَ دهد که در مسأله‌ دو قول است یکی مشهور و یکی غیر مشهور. بنا بر این مراد حضرت از مجمع علیه به معنای اتفاق کل نیست و الا قول مخالف در آن راه نداشت.

۷

سوالی که اینجا مطرح می شود این است که این روایات علاج آیا شامل موارد جمع عرفی هم می شود و یا فقط مختص موارد تعارض مستقر است؟

برخی گفته اند این روایات اطلاق دارد زیرا امام فرموده اند «خذ باعدلهما» و این هم شامل موارد جمع عرفی می شود هم موارد تعارض مستقر.

در مقابل دیگران گفته اند سوال راوی در موارد تحیر است و راوی متحیر است چه کند لذا سوال می کند لذا موضوع مساله در فرض تحیر و تعارض مستقر است.

آقای صدر موافق این نظر است و می گوید در روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله حضرت می فرمایند «اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان» ناظر به فرض تعارض مستقر است زیرا حضرت می فرماید پس از تعارض آنها را بر قرآن عرضه کنید و آنکه مخالف کتاب است را کنار بگذارید. فرض کنید روایت اول مخالف با کتاب است. آن مخالفتی با کتاب که باعث می شود روایت اول به فرض عدم وجود روایت متعارض دوم لوخلی و نفسه حجت باشد تعارض غیر مستقر بین روایت اول و قرآن است وگرنه از همان ابتدا روایت اول از حجیّت می افتاد و این خود نشان می دهدمنظور از تعارض بین روایت اول و دوم، تعارضی متفاوت با تعارض بین روایت اول و قرآن است که می شود تعارض مستقر بین دو روایت است.

---

[۱]الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۳، ص۲۷۹، ط دار الکتب الاسلامیة.

چند سوال مطرح می باشد:

آیا اخذ به مرجحات بیان شده واجب است کما اینکه شیخ انصاری می گوید و یا مستحب است کما اینکه محقق خراسانی به آن قائل است؟

یعنی مرجحاتی که در روایات مقبوله ی عمر بن حنظله و دیگر روایات آمده است آیا واجب است اخذ شود یا اینکه اخذ آنها ارجحیت دارد. محقق خراسانی قائل است که اخذ به مرجحات، ارجحیت دارد، این در حالی است که دیگران قائل به وجوب اخذ می باشند.

قائلین به وجوب دو دلیل دارند. اولا می گویند اگر ارجح را اخذ نکنند باید مرجوح را اخذ کنند و این مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح است که عقلا قبیح است. ثانیا می گویند وقتی به خود روایات مراجعه کنیم، می بینیم لسان روایات، لسان وجوب است. مثلا در مورد روایتی که مشهور بین اصحاب است آمده است که چنین روایتی بیّن الرشد و لا ریب فیه است و روایت شاذی که با آن معارض است بیّن الغیّ می باشد. این نشان می دهد که روایت شاذ، لا ریب فی بطلانه می باشد. امکان ندارد بتوان گفت که انسان بهتر است لا ریب فی صحته را اخذ کند و می تواند لا ریب فی بطلانه را نیز اخذ نماید. همچنین در مورد موافق کتاب و مخالف آن آمده است: و یترک ما خالف الکتاب و السنة. این لحن دلالت بر استحباب ندارد بلکه لزوم ترک را می رساند. در مورد موافق عامه و مخالف آن آمده است: فان الرشد فی خلافهم. این نشان می دهد که موافق با آنها ضد رشد است. واضح است که انسان نمی تواند بین رشد و ضد رشد مخیّر باشد و هر کدام را که خواست اخذ کند.

محقق خراسانی برای اثبات استحباب به شش دلیل اشاره می کند که مهمترین آن این است که می گوید مقبوله ی عمر بن حنظلة مربوط به جایی است که تمکن از امام علیه السلام وجود دارد زیرا امام علیه السلام در خاتمه که همه ی مرجحات با هم مساوی شده است می فرماید: إِذَا كَانَ ذَٰلِكَ فَأَرْجِهْ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ.[۱] این در حالی است که ما در زمان غیبت به سر می بریم. یا می گوید باید به وسیله ی ادلّه ی مرجحات، اخبار تخییر را قید زد و امام علیه السلام این را نفرموده است.

در پاسخ می گوییم اگر در زمان حضور که انسان می تواند خدمت امام علیه السلام برسد و تمکن از علم دارد، عمل به مرجحات لازم باشد، در زمان غیبت به طریق اولی باید به مرجحات عمل کرد. نسبت به اشکال دوم هم می گوییم چه مانعی دارد که به وسیله ی روایات ترجیح، اخبار تخییر را مقید کنیم؟ هرچند امام علیه السلام نفرموده است که باید روایات تخییر را مقید کرد این هم اشکالی ایجاد نمی کند زیرا در بسیاری از موارد اخبار، مطلق هستند و قید آنها در خبر یا اخبار دیگر آمده است و امام علیه السلام هم اشاره نفرموده است که باید این اخبار مطلقه را توسط مقیده قید زد. اگر این اشکال وارد باشد باید در تمامی روایات مطلقه وارد باشد.

آیا علاوه بر این موارد منصوص مرجحات (شش مورد زیر)، به موارد غیر منصوص هم می توان تجاوز کرد یا نه؟

شیخ انصاری معتقد است که می شود زیرا اینکه امام (ع) معیارهایی مثل اصدق و افقه بودن را بیان کردند به سبب این است که هر چه راوی اوثق و اصدق باشد قول او به واقع نزدیک تراست. بنا بر این ملاک در این دو صفت، همان اقربیت به واقع است. حال که چنین شد هر چیزی که اقرب باشد باید به آن عمل کرد.

محقق خراسانی قائل به عدم جواز تعدی از منصوص به غیر منصوص است زیرا در روایت عمر بن حنظله بعد از ذکر چهار پنج مرجح امام علیه السلام دستور می دهد که حال اگر دو خبر در همه ی آن موارد مساوی بودند باید توقف کرد تا به امام علیه السلام دسترسی یافت. اگر می شد از آن موارد به غیر آن تسری کرد امام علیه السلام نمی بایست سخن از توقف به میان می آورد. این نشان می دهد که مرجحات منحصر به همان چند مورد است.

مخالفت عامه از باب مرجح است زیرا نمی توان گفت مطلق روایتی که با عامه موافق است حجّت نیست زیرا لا اقل حدود پنجاه درصد بین ما و اهل سنت حکم مشترک وجود دارد. اختلاف ما با اهل سنت در مسائل فقهی در بیست و هفت مسأله است که حکم آنها صد در صد با ما مخالف است.

در برخی روایات آمده به روایتی که اخیر است و دیرتر صادر شده می توان عمل نمود. (کافی، ج۱، کتاب فضل علم، باب اختلاف احادیث، ح ۸ و ۹) مثلا یک روایت از امام صادق علیه السلام است و دیگری از امام رضا علیه السلام که باید روایت امام رضا علیه السلام را اخذ کرد.

۸

جمع بندی (شش معیار)

آیا راوی یکی از روایات، اعدل، افقه، اصدق یا اورع از دیگری هست؟ — بله: روایت او را اخذ کن — خیر:

آیا نسبت به یکی از روایات اجماع و شهرت عملی بیشتری وجود دارد؟ — بله: آن روایت را اخذ کن — خیر:


آیا تنها یکی از دو روایات موافق کتاب است؟ — بله: آن روایت را اخذ کن — خیر:

آیا تنها یکی از دو روایات مخالف عامه است؟ — بله: آن روایت را اخذ کن — خیر:

احدثیت (آیا یکی از این دو روایت اخیر تر است؟) — بله: آن روایت را اخذ کن — خیر:

آیا یکی از ایندو روایت موافق احتیاط است؟ — بله: آن روایت را اخذ کن — خیر:

صبر کن تا حضور امام [معصوم] برسی زیرا توقّف در موردِ اشتباه، بهتر از افتادن در هلاکت است.


جمع بندی روش حل تعارض دو دلیل (۲۰۲)
در تعارض دو خبر:
اول: سعی در جمع عرفی
۱) تصریح از سوی متکلم:
۲) فهم ناظر بودن از ظهور کلام: (حاکم و محکوم)
۳) دلیل نص و دلیل ظاهر
۴) تقیید: تقدیم مقید بر مطلق
۵) تخصیص: تقدیم دلیل خاص بر دلیل عام
۶) تقدیم عام بر مطلق
۷) دو دلیل که به صورت شرطی با جزای واحد بیان شده اند.
۸) تعارض بین اطلاق بدلی و شمولی
۹) دوران امر بین نسخ و تخصیص
۱۰) دوران امر بین التقیید و حمل الامر علی الاستحباب
اگر تعارض همچنان مستقر ماند
تلاش بر ترجیح یکی بر دیگری طبق معیارهای بیان شده در روایات علاجیه (ترجیح)
آیا یکی از روایات موافق کتاب و دیگری مخالف کتاب است؟
بله
روایت موافق کتاب را اخذ کن
خیر
آیا یکی از روایات مخالف عامه و دیگری موافق عامه است؟
بله
روایت مخالف عامه را اخذ کن
خیر
آیا راوی یکی از روایات، اعدل، افقه، اصدق یا اورع از دیگری هست؟
بله
روایت او را اخذ کن
خیر
آیا نسبت به یکی از روایات اجماع و شهرت عملی بیشتری وجود دارد؟
بله
آن روایت را اخذ کن
خیر
آیا تنها یکی از دو روایات موافق کتاب است؟
بله
آن روایت را اخذ کن
خیر
آیا تنها یکی از دو روایات مخالف عامه است؟
بله
آن روایت را اخذ کن
خیر
احدثیت (آیا یکی از این دو روایت اخیر تر است؟
بله
آن روایت را اخذ کن
خیر
آیا یکی از ایندو روایت موافق احتیاط است؟
بله
آن روایت را اخذ کن
خیر
تساقط دو خبر

تعارض میان اصول (۲۰۳)

۱ در تعارض برائت با

۲ **دلیل احتیاط:**

تعارضی ندارد زیرا دلیل برائت شرعی بر دلیل احتیاط عقلی وارد است. چون احتیاط عقلی مشروط به عدم ورود ترخیص ظاهری در ترک تحفظ است و دلیل برائت شرعی برترخیص ظاهری در ترک تحفظ دلالت دارد.

۳ **دلیل استصحاب:**

اصل استصحاب بر اصل برائت مقدم است به دو دلیل:

۱) برخی گفته اند استصحاب اخص از برائت است زیرا موضوع برائت مطلق شک است و موضوع استصحاب شک با حالت سابقه پس به معیار اخصیت مقدم می شود.

اما این پاسخ صحیح نیست زیرا برائت تنها در احکام تکلیفیه جاری می شود. اما استصحاب هم در احکام تکلیفیه جاری می شود و هم وضعیه. جالب این است که در روایات همه استصحاب ها در احکام وضعیه است. لذا رابطه آنها عام و خاص من وجه است نه اخصیت.

۲) دلیل استصحاب بر برائت حاکم است و موضوع دلیل برائت (ما لا یعلمون) را تحدید می کند. یعنی برائت می گوید نسبت به آنچه نمی دانی (موضوع) رفع تکلیف است. استصحاب می گوید نسبت به آنچه قبلا یقین داشتی، من شارع می گویم تعبدا بگو همچنان علم و یقین داری (علم تعبدی) و نگو شک دارم.

به تعبیر دیگر دلیل برائت که عدم علم باشد به حکم شارع و به سبب تعبد و تنزیلی که مقتضای استصحاب است، تضییق پیدا می کند؛ یعنی برائت در جایی جاری می شودکه وجدانا یا تعبدا علم به تکلیف نداشته باشیم.

البته ممکن است اشکال شود که لسان استصحاب شک را به لحاظ جری عملی و تنجیز و تعذیر بر می دارد و نازل منزله قطع موضوعیه که نمی شود. که برخی در پاسخ به این اشکال گفته اند منظور از «رفع عن امتی ما لا یعلمون»، فقط عدم علم وجدانی نیست بلکه عدم وجود حجه را هم شامل می شود. در اینصورت ادله استصحاب حجت است و از این حیث حاکم می شود.

۳) دلیل استصحاب و دلیل برائت به لحاظ موارد شک، رابطه عام و خاص من وجه دارد و در مورد اجتماع، یعنی شک بدوی مسبوق به حالت سابقه تعارض می کنند و این موارد را باید به دلیل استصحاب داد؛ چون دلیل استصحاب از نظر شمول نسبت به دلیل برائت عرفا اظهر است و شاهدش استعمال کلمه «ابداً» در «لا ینقض الیقین بالشک أبدا» است که عموم را می رساند در حالیکه شمول دلیل برائت معتمد به اطلاق است و در تعارض عموم (استصحاب) و اطلاق (برائت)، عموم اظهر و اقدم است. احتمال اظهریت یک دلیل هم کافی است برای اینکه آن دلیل مرجح شود. دلیل استصحاب هم احتمال اظهریت دارد.

در حقیقت در مواردی که شبهه بدویه همراه حالت سابق است، دیگر نوبت به برائت نمی رسد و برائت تنها اختصاص به شک بدوی دارد.

مثال

وجوب روزه تا غروب شمس را می دانیم شک می کنیم در وجوب آن بین غروب تا ذهاب حمره مشرقیه؟
نتیجه برائت: شک به وجوب تکلیف داری، تکلیف وجود ندارد
نتیجه استصحاب: امتداد وجوب روزه تا ذهاب حمره مشرقیه
در اینجا استصحاب جاری می شود.

مثال

مثلا اگر ندانیم که بعد از پاک شدن زن از خون حیض [قبل از انجام غسل] آیا همچنان حرمت نزدیکی با او باقی است یا نه؟ دلیل استصحاب اقتضای حرمت و دلیل برائت اقتضای تأمین دارد و باید دلیل استصحاب را مقدم داشت.

تعارض اصل سببی و مسببی:

۴ تا اینجا اکثر شک هایی که در موضوع اخذ می شد، شک اولیه بود. اما در برخی موارد شک در امری ناشی از شک در امر دیگری است. یعنی شک اول (شک سببی) سبب ایجاد شک دوم (شک مسبَّبی) شده است. مثل اینکه آب قلیلی وجود دارد که قبلا پاک بوده و بعد بواسطه تماس مشکوک دست نجس بچه با آن در نجاستش شک می‌شود (شک سببی)، سپس لباس نجسی با آن آب قلیل، تطهیر می‌گردد و شک می کنیم که آیا این لباس تطهیر شده است یا نه. این شک دوم مسبب و ناشی از شک در طهارت آب است.

در این موارد دو اصل در مقام جاری می شوند. استصحاب «بقای طهارت آب» و استصحاب «بقای نجاستَ لباس» که با هم تعارض می‌نمایند. در حقیقت اصل جاری در سمت شک سببی را اصل سببی و اصل جاری در سمت شک مسببی را اصل مسببی گویند که با هم تعارض می نمایند. در این موارد چه باید کرد؟

پاسخ این است که در صورت تعارض اصل سببی و مسبّبی مانند تعارض استصحاب طهارت با استصحاب نجاست لباس در مثال یاد شده، اصل سببی بر اصل مسببی مقدّم است و حکم به طهارت لباس می‌شود. در این تقدم اختلافی نیست اما در وجه تقدّم آن اختلاف است که برخی می گویند به جهت حکومت اصل سببی بر مسببی است و دیگران معتقدند به جهت ورود اصل سببی بر مسببی است.

حکومت: که می گویند استصحاب اول (اصل سببی) بر استصحاب دوم (اصل مسببی) مقدم است؛ زیرا شک در بقای نجاست لباس، بعد از تطهیر آن، ناشی از شک در طهارت آب است. حال وقتی از طریق استصحاب اول بقای طهارت آب ثابت شد، نتیجه آن متعبد کردن ما به همه آثار طهارت آب است، که از جمله این آثار تعبد به طهارت لباسی است که با آن آب تطهیر شده است، پس موردی برای اجرای استصحاب دوم باقی نمی‌ماند و موضع آن تعبدا برداشته می شود.

دقت کنید این جواب مبتنی بر مبنای درستی است که قبلا هم گفتیم از موضوع دلیل استصحاب استظهار کنیم که موضوع آن فقط شامل عدم علم وجدانی می شود که در اینصورت با وجود علم تعبدی ناشی از اجرای اصل سببی، موضوع استصحاب دوم تعبدا برداشته می شود و لذا اصل سببی حاکم بر دلیل مسببی می شود. اگر مبنای دیگر را بپذیریم که موضوع استصحاب را اعم از علم وجدانی و تعبدی می داند، وجه این تقدم ورود می شود.

اشکالی که بر بیان وجه تقدم بوسیله حکومت وارد است این است که اینجا چون مثالی زدند که در آن اصل سببی استصحاب بوده (که لسان جعل علمیت است و محمولش را به جهت تنجیز و تعذیر نازل منزله علم می کرده و شک را بر می داشته) فکر کردند وجه تقدم حکومت است ولی اگر مفاد اصل سببی جعل علمیت نباشد مثل اصاله الطهاره بود چه؟ اصاله الطهاره که شک را بر نمی دارد تا حاکم باشد.

ورود: می گویند وقتی از طریق استصحاب اول بقای طهارت آب ثابت شد، یعنی محمول استصحاب، جعل علمیت می کند بدین معنا که آن را نازل منزله قطع موضوعی می کند. یعنی مشکوک را حقیقتا به منزله یقین و علم وجدانی می کند پس حقیقتا وارد بر موضوع استصحاب دوم می شود.

که البته صحیح نیست چون قبلا گفتیم در محمول استصحاب جعل علمیت به لحاظ قطع طریقی شده نه موضوعی یعنی تنها به جهت تنجیز و تعذیر نتیجه استصحاب به منزله یقین قرار داده شده نه حقیقتا.

پس هیچکدام از این وجوه (حکومت یا ورود) صحیح نیست. آقای صدر برای حل این مشکل می گوید اصلا نیازی به این همه پیچیدگی ها نیست زیرا اصل اینکه خود یک اصلی در رتبه سابقه بر اصل دیگری حکمی را مشخص کند، خود از مرجحات عرفیه است. یعنی اصل سابقه بر اصل متاخر تعارض نمی کند. لذا در مثال مذکور، اصاله الطهاره خود بنفسه که حالت سابقه است مقدم است بر استصحاب دوم (نجاست لباس) و لذا با اصاله الطهاره هم می توان پاکی لباس را نتیجه گرفت.

مثال

مثل اینکه به فردی دستبند زدیم و به آن زنجیری باز کردیم و با قفل به دیوار وصلش کردیم. حال اگر قفل دیوار را باز کنیم، فرد آزاد می شود دیگر لازم نیست دستبند دست او را هم با کنیم.

تعارض میان ادله محرزه و اصول (۲۰۴)

۱ تعارض دلیل محرزه

۲ دلیل محرزه قطعی با اصول عملیه

چون دلیل قطعی است (مانند خبر متواتر) دیگر شکی وجود ندارد که جایی برای اجرای اصول عملیه باقی بماند

زیرا در موضوع ادله اصول، شک اخذ شده است و با وجود دلیل محرز قطعی، حقیقتا شکی باقی نمی ماند

۳ ظنی (اماره) با اصول عملیه

مفید ظنی که از سوی شارع حجت قرار داده شده است (مانند خبر ثقه) باز بر اصل مقدم است

برای توجیه وجه تقدم اماره بر اصل، دو مبنا وجود دارد

۱) **با استفاده از ورود:** بدین شکل که می گویند موضوع دلیل اصل، شک است و منظور از شک، عدم علم بما هو عدم حجت است (که شامل عدم علم وجدانی هم می شود). حال این حجت چه قطع باشد چه اماره. چون دلیل حجیّت، اماره را حجت قرار می دهد پس با آمدن دلیل اماره موضوع دلیل اصل که عدم حجت باشد منتفی می شود.

زیرا وقتی شارع خبر ثقه را حجت قرار داده یعنی بمنزله علم است (علم تعبدی) پس وقتی علم وجود دارد، دیگر جریان اصول برقرار نمی شود چون اصول عملیه در موارد شک است.

۲) **با استفاده از حکومت:** افرادی که معتقدند شک اخذ شده در اصل، فقط عدم علم وجدانی است و شامل حجت نمی شود برای توجیه وجه تقدم اماره بر اصل می گویند شارع برای اماره تعبدا جعل علم نموده است. به تعبیر دیگر قطع مأخوذ در دلیل اصل، موضوعی است و ما از دلیل حجیّت اماره استفاده می کنیم که اماره جانشین قطع موضوعی می شود. بنابراین دلیل حجیّت اماره حاکم بر دلیل اصل خواهد بود؛ زیرا دلیل اماره ناظر به دلیل اصل است و در موضوع آن تصرف می کند.

امارات بر اصول حکومت دارند زیرا وقتی علم تعبدی داری دیگر نمی توان گفت شک دارم پس موضوع برائت و استصحاب محدود می شود

اماره (حاکم) و اصل برائت و استصحاب (محکوم): تقدم حاکم بر محکوم

۳) **لغویت:** سومین دلیل این است که در همه مواردی که اماره داریم اصلی جاری است اما در همه مواردی که اصل داریم لزوما اماره ای نیامده، لذا اگر اماره بر اصل مقدم نشود، در همه موارد اصل جاری می شود و دیگر همه امارات لغو می شوند.

ممکن است اشکال شود در حالتیکه اصل، استصحاب است و تعارض بین استصحاب و اماره پیش بیاید، چگونه اماره مقدم می شود حال آنکه حکومت دو طرفه ایجاد می شود؟ زیرا اماره موضوع استصحاب را بر می دارد چون مودای خود را نازل منزله علم می کند و از طرف دیگر استصحاب می گوید فرض شک را نازل منزله یقین کردم، موضوع اماره را بر می دارد.

در پاسخ می گویند این شکی که در موضوع دلیل اماره اخذ شده، بصورت لسانی که نیست. اطلاق دلیل حجیّت امارات شامل همه موارد می شود (حتی مواردی که در موضوع آن شک داشته باشیم) و فقط قدر متیقن آن یعنی علم وجدانی به خلاف از ذیل آن خارج است. اما در موضوع دلیل استصحاب لفظ شک اخذ شده و از اساس محدود به مواردی است که ما وجدانا فرض شک داریم. لذا استصحاب موضوع دلیل اماره که مطلق شک است را بر نمی دارد ولی اماره موضوع استصحاب را بر می دارد.

۴ دوران امر بین عام فوقانی و استصحاب بقای حکم مخصص:

اگر ما یک عام فوقانی داریم مانند «اکرم کل عالم» سپس یک حکم دیگری داریم که نسبت به یک فرد در یک محدوده زمانی عدم الحکم می آید مثل اینکه بگوید زیدی که عالم است را وقتی شراب می نوشداکرام نکنید. حال شک می کنیم که زید بعد از شرب شراب که مستی در او است وجوب اکرام دارد یا خیر؟

اینجا نسبت به قبل از شرب شراب و بعد از رفتن مستی اطمینان به وجوب اکرام داریم. تنها شک در زمان فترت بعد از شرب و قبل از رفتن مستی داریم.

اینجا در زمان فترت دو راه متصور است. راه اول اینکه یا به عام فوقانی رجوع کنیم و بگوییم وجوب اکرام دارد. راه دوم این است که یقین داریم در زمان شرب وجوب ندارد، شک می کنیم بعد از آن حکم عدم وجوب برداشته شده یا نه، استصحاب عدم وجوب می کنیم. اینجا تعارض وجود دارد.

مثال

مثلا در بحث تکلیف، می دانیم غیر ممیز تکلیف ندارد. بعد از بلوغ هم حتما تکلیف دارد، شک می کنیم در زمان بین تمییز و بلوغ تکلیف دارد یا خیر. اینجا یک عام فوقانی داریم که اطلاق ادله است مانند صلّ، که می گوید تکلیف دارد و یک استصحاب دلیل مخصص که می گوید تکلیف ندارد که با هم تعارض می کنند.